

DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE UND DIE AUFERSTEHUNG DES LEIBES

EINE PROBLEMGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG
DER FRÜHSCHOLASTISCHEN SENTENZEN-
UND SUMMENLITERATUR
VON ANSELM VON LAON BIS WILHELM VON AUXERRE

VON
RICHARD HEINZMANN



ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER WESTFALEN

(1965)



Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Imprimatur

N. 4-351/64. Monasterii, die 15 Januarii 1965

Böggering

Vicarius Episcopi Generalis

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1965 · Printed in Germany.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen und tontechnischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westf. 1965

465/1534

MEINEN ELTERN
IN DANKBARKEIT
zu eigen

Vorwort

Die hier vorgelegte Untersuchung wurde im Sommersemester 1961 abgeschlossen und von der Hohen Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Inauguraldisser-tation angenommen. Dafür spreche ich ihr meinen ergebenen Dank aus.

In ganz besonderem Maße gilt mein herzlicher Dank meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Michael Schmaus. Er hat die Untersuchung angeregt, ihr Entstehen mit großem Interesse begleitet und die Arbeit schließlich in die „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters“ aufgenommen. Darüber hinaus weiß ich mich ihm auch in persönlicher Hinsicht in dankbarer Verbundenheit vielfach verpflichtet, insbesondere dafür, daß er es mir ermöglichte, als Konservator am Grabmann-Institut der Universität München auch weiterhin der wissenschaftlichen Arbeit nachzugehen.

Herrn Professor DDr. Richard Egenter, der die Untersuchung als Korreferent betreut hat, gilt mein aufrichtiger Dank.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die die Druckkosten übernahm und dadurch die Veröffentlichung ermöglichte, bin ich für dieses Entgegenkommen zu großem Dank verpflichtet.

Für das Mitlesen der Korrekturen seien auch an dieser Stelle mein Onkel, Herr Ehrendekan Joseph Mundel, Pfr. i. R., und der wissenschaftliche Assistent, Herr Johannes Brosseder, dankbar erwähnt.

München, Ostern 1964

Richard Heinzmann

Inhalt

Quellen	XI
Literatur	XIII
Abkürzungen	XX
Einführung in Problematik und Methode der Untersuchung	1

Erster Teil

Die Grundstrukturen der fröhscholastischen Anthropologie

1. Kapitel: Der Mensch als <i>persona ex anima et corpore constituta</i>	6
I. Ansätze zu einer ganzheitlichen Sicht des Menschen in der Schule des Anselm von Laon und des Wilhelm von Champeaux	6
II. Gilbert von Porrée und die <i>Sententiae Divinitatis</i>	15
1. Die Lehre von der Unsterblichkeit des Urstandes	16
2. Die Sterblichkeit der Seele auf Grund ihrer Natur	18
3. Leib und Seele als die Wesenskonstitutive des Menschen	19
4. Das Personproblem	22
III. Simon von Tournai und Radulfus Ardens	25
A. Simon von Tournai	
1. Die Unsterblichkeit des Urstandes in ihrem Verhältnis zu Natur und Übernatur	25
2. Die Unsterblichkeit der Seele als Gegenstand des Glaubens	28
3. Leib, Seele und Person	29
B. Radulfus Ardens	31
IV. Alanus von Lille	32
1. Die Lehre von der Urstandsunsterblichkeit	33
2. Beweise für die Unsterblichkeit der Seele	35
3. Das Leib-Seele-Verhältnis	39
4. Das Personproblem in der Anthropologie	42
V. Magister Martinus	43
VI. Die Summe <i>Breves dies hominis</i>	51
2. Kapitel: Die Individuierung der Seele durch ihre Trennung vom Leib	58
I. Peter Abaelard und die Sentenzensammlungen aus seiner engeren Schule	58
A. Peter Abaelard	58
1. Die Unsterblichkeit des Urstandes als <i>gratuitum</i>	58
2. Die <i>anima separata</i> als Person	60
B. Die Sentenzensammlungen	60
II. Petrus Lombardus und die ersten Glossen und Abbreviationen seiner Sentenzen	63
1. Die Unsterblichkeit des Urstandes	64
2. Leib, Seele und Person	66

III. Petrus von Poitiers	69
1. Die Urstandsunsterblichkeit und ihre Begründung in Natur und Übernatur	70
2. Das Leib-Seele-Problem	73
3. Kapitel: Die Seele als der eigentliche Mensch. Einfluß und Auswir- kung neuplatonisch-augustinischer Anthropologie in der Frühscholastik	75
I. Hugo von St. Viktor	75
1. Die Unsterblichkeit des Menschen im Urstand	76
2. Die Unsterblichkeit der Seele als Offenbarungswahrheit	77
3. Der Leib als <i>appositum</i> der personalen Seele. Hugos Polemik gegen Gilbert von Porrée	78
II. Robertus Pullus	82
III. Robert von Melun	84
1. Der theologische Positivismus Roberts in der Lehre von der Ur- standsunsterblichkeit	102
2. Die Unsterblichkeit der Seele	104
a) Philosophische Grundlegung und Durchführung von Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele	104
a) Die Seele als immaterielle und einfache Substanz	104
β) Beweise für die Unsterblichkeit der Seele	108
b) Die Unsterblichkeit der Seele als Glaubenswahrheit	112
3. Das Leib-Seele-Problem	113
4. Kapitel: Die ganzheitliche Anthropologie der Porretaner als Ge- meingut der Philosophie und Theologie seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts	118
I. Praepositinus	118
II. Petrus von Capua	122
III. Die anonyme Summe <i>Ne transgrediaris</i> des Cod. Vat. lat. 10 754	129
IV. Stephan Langton	133
V. Gaufried von Poitiers	139
VI. Wilhelm von Auxerre	143
1. Die Urstandsunsterblichkeit	143
2. Die Seele als <i>forma corporis</i>	144
3. Das Personverständnis	145

Zweiter Teil

Die Lehre von der Auferstehung der Toten in der Frühscholastik	147
1. Kapitel: Ansätze zu einer Systematisierung des Eschatologietraktates	148
I. Die eschatologischen Sentenzen des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux und ihrer Schulen	148
II. Der eschatologische Spiritualismus des Honorius von Autun	155
2. Kapitel: Auferstehung als Wiedererweckung des Leibes	158
I. Hugo von St. Viktor	158
II. Robertus Pullus	160
III. Robert von Melun	163
IV. Petrus Lombardus und seine unmittelbaren Schüler	165
V. Petrus von Poitiers	169

3. Kapitel: Auferstehung als Neukonstituierung des Menschen	171
I. Simon von Tournai und Radulfus Ardens	171
A. Simon von Tournai	171
1. Die <i>veritas humanae naturae</i>	172
2. Das Problem <i>utrum resurrectio sit naturalis an miraculosa</i>	172
B. Radulfus Ardens	174
II. Alanus von Lille	174
III. Magister Martinus	176
IV. Die Summe <i>Breves dies hominis</i>	187
1. Die Auferstehung als wunderbarer Vorgang	194
2. Die Ursache der Auferstehung	195
V. Praepositinus und die anonyme <i>Quaestio</i> des Clm 9546 fol. 182vb—183rb	197
A. Praepositinus	197
B. Clm 9546	197
VI. Petrus von Capua	202
1. Die <i>veritas humanae naturae</i>	207
2. Die Auferstehung als Naturvorgang	208
VII. Die anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10 754 und die Quästionen des Cod. Vat. Reg. lat. 411	209
A. Cod. Vat. lat. 10 754	209
1. Ein dreifaches Verständnis der <i>veritas humanae naturae</i>	213
2. Die Auferstehung als wunderbarer Vorgang	214
3. Die Wiedervereinigung von Leib und Seele als das Wesen der Auferstehung	214
B. Cod. Vat. Reg. lat. 411	214
VIII. Stephan Langton und die Quästionen des Cod. lat. Bibl. Univ. Erlangen 260	215
A. Stephan Langton	215
B. Cod. lat. Bibl. Univ. Erlangen 260	220
IX. Gaufried von Poitiers und Guido von Orchelles	225
A. Gaufried von Poitiers	225
1. Die <i>veritas humanae naturae</i>	236
2. Die Auferstehung als natürlicher Vorgang	237
3. Die Existenzweise der <i>anima separata</i>	237
B. Guido von Orchelles	238
X. Wilhelm von Auxerre	239
1. Tatsache und Wesen der Auferstehung	240
2. Der wunderbare Charakter der Auferstehung	241
3. Die <i>veritas humanae naturae</i>	242
4. Die Ursache der Auferstehung	243
5. Die Qualität des Auferstehungsleibes	245
Zusammenfassung und Überblick	246
Verzeichnis der Handschriften	250
Namenverzeichnis	250

QUELLEN

I. Handschriftliche Quellen

- Gaufried von Poitiers, Summa: Cod. lat. 220, Brügge, Stadtbibliothek; Cod. lat. 3143, Paris, Nationalbibliothek.
- Gilbert Porreta, Kommentar zu den Paulinen: Cod. lat. 626, Troyes, Stadtbibliothek; Quaestiones aus seiner Schule: Clm 18 918.
- Glossae in Sententias Petri Lombardi: Clm 22 288; Cod. lat. VII C 14, Neapel, Nationalbibliothek (Pseudo-Poitiers-Glosse).
- Martinus, Magister, Compilatio quaestionum: Cod. lat. 14 526, 14 556, Paris, Nationalbibliothek.
- Omnebene, Magister, Sententiae: Clm 19 134 (19 134 a).
- Petrus von Capua, Summa: Clm 14 508.
- Praepositinus, Summa: Clm 6985, 9546; Cod. lat. 14 526, Paris, Nationalbibliothek.
- Quaestionensammlungen: Quaestiones Erlangenses: Cod. lat. 353, Erlangen, Universitätsbibliothek; Quaestiones Cod. Vat. Reg. lat. 411; Quaestiones Clm 9546.
- Radulfus Ardens, Speculum universale: Cod. lat. 709, Paris, Mazarine.
- Robert von Melun, Summa: Cod. lat. 191, Brügge, Stadtbibliothek.
- Sentenzensammlungen: Pater iste familias (Liber septem partium): Cod. lat. 1290, Wien, Nationalbibliothek; Münchener Sentenzensammlungen: Clm 12 668 (Sententiae Magistri A); 16 086; 23 440.
- Simon von Tournai, Institutiones theologiae: Cod. lat. 3114 A, 14 886, Paris, Nationalbibliothek; Cod. Paris. Arsenal. lat. 519.
- Summen: Breves dies hominis sunt: Cod. lat. Patr. 136, Bamberg, Staatl. Bibliothek; Ne transgrediaris: Cod. Vat. lat. 10 754.
- Stephan Langton, Quaestionensammlung: Cod. lat. 14 556, 16 385, Paris, Nationalbibliothek; Kommentar zu den Paulinen: Cod. lat. a X 19, a XI 7, Salzburg, Stiftsbibliothek St. Peter.
- Udo, Magister, Sententiae: Clm 7622.

II. Gedruckte Quellen

- Abaelard, Opera, ed. V. Cousin, tom. I, Paris 1849, tom. II, Paris 1895; ed. PL 178.
- Alanus von Lille, Opera, ed. PL 210; Anticlaudianus. Texte critique avec une introduction et des tables. Publié par R. Bossuat. Textes philosophiques du Moyen Age, Paris 1955; La Somme „Quoniam homines“ d'Alain, ed. P. Glorieux, in: AHD 28 (1953) 113—364.
- Anselm von Canterbury, Proslogion, ed. F. S. Schmitt, Seckau-R-E 1938.
- Anselm von Laon, Sententiae, ed. F. Bliemetzrieder, Trente-trois pièces inédites de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon, in: RThAM 2 (1930) 54—79.
- Bandinus, Magister, Libri IV Sententiarum, PL 192, 952—1112.
- Boethius, Theologische Schriften, ed. PL 64, 1247—1412.
- Chalcidius, Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario, ed. J. Wrobel, Lipsiae 1876.

- Gandulph von Bologna, *Libri IV Sententiarum*, ed. J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiae libri quatuor, Wien 1924.
- Gilbert von Porrée, *Opera*, ed. PL 64, 1255—1412; *De Trinitate*, *De Praedicatione*, ed. N. Haring, in: *Studies and Texts*, Toronto 1955, 23—98; *De Hebdomadibus*, ed. N. Haring, in: *Traditio* 9 (1953) 117—211; *Contra Eutychem et Nestorium*, ed. N. Haring, in: *AHD* 29 (1954) 241—357.
- Guido von Orchelles, *Tractatus de Sacramentis*, ed. D. et O. Van den Eynde, Franciscan Institute Publications, Text series, IV. St. Bonaventure N—Y, 1953.
- Hermann, Magister, *Epitome Theologiae christianae*, ed. V. Cousin, *Petri Abaelardi opera*, tom. II, Paris 1859, 567—591; PL 178, 1695—1758.
- Honorius Augustodunensis, *Opera*, PL 172; *Elucidarium*, ed. Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris 1954, 359—477; *Quaestio: De descensu et ascensu Christi*, ed. J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert*, Kempten-München 1906, 150—154.
- Hugo von St. Viktor, *Opera*, PL 175—177; *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi*, ed. Ch. H. Buttmer, Washington 1939.
- Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, Quaracchi 1916.
- Petrus von Poitiers, *Libri V Sententiarum*, PL 211, 779—1280; *Sententiae Petri Pictaviensis*, tom. I, ed. Ph. S. Moore, M. Dulong, *Publications in Mediaeval Studies VII*, Notre Dame, Indiana, 1943; *Sententiae Petri Pictaviensis*, tom. II, ed. Ph. S. Moore, J. N. Garvin and M. Dulong, *Publications in Mediaeval Studies XI*, Notre Dame, Indiana, 1950.
- Praepositinus, ed. J. N. Garvin und J. A. Corbett, *The Summa contra haereticos*, Ascribed to Praepositinus of Cremona, Notre Dame 1958.
- Robert von Melun, *Questiones de divina pagina*, ed. R. Martin, *Oeuvres de Robert de Melun*, tom. I, SSL XIII, Louvain 1932. *Questiones (theologicae) de epistolis Pauli*, ed. R. Martin, *Oeuvres de Robert de Melun*, tom. II, SSL XVIII, Louvain 1938. *Sententie*, ed. R. Martin, *Oeuvres de Robert de Melun*, tom. III, 1, SSL XXI, Louvain 1947; tom. III, 2, SSL XXV, Louvain 1952; *Sententiae*, L. I, p. 2, c. IX—XV, ed. R. Martin, in: *RNPh* 36 (1934) 139—145; *Sententiae* L. II, c. 1—65, ed. F. Anders, *Die Christologie des Robert von Melun. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XV*, 5, Paderborn 1927.
- Robertus Pullus, *Libri VIII Sententiarum*, PL 186; „*Sermo de omnibus humane vite necessariis*“ or „*De contemptu mundi*“, ed. F. Courtney, *An unpublished treatise of Cardinal Robert Pullen († 1146)*, in: *Gregorianum* 31 (1950) 192—223.
- Roland Bandinelli, *Sententiae*, ed. A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III.*, Freiburg 1891.

Sentenzensammlungen:

- Sententiae Anselmi*, ed. F. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, BGPhMA XVIII, Münster 1919. G. Lefèvre, *Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententiae excerptae*, Mediolani Aulercorum (Evreux) 1895.
- Sententiae Atrebatenses*, ed. O. Lottin, *Les „Sententiae Atrebatenses“*, in: *RThAM* 10 (1938) 205—224, 344—357.

- Sententiae Berolinenses*, ed. F. Stegmüller, *Sententiae Berolinenses. Eine neuaufgefundene Sentenzensammlung aus der Schule des Anselm von Laon*, in: RThAM 11 (1939) 33—61.
- Sententiae divinae paginae*, ed. F. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, BGPhMA XVIII, Münster 1919, 3—46.
- Sententiae Divinitatis*, ed. B. Geyer, *Die Sententiae Divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule aus den Handschriften zum ersten Male herausgegeben und historisch untersucht*. BGPhMA VII, Münster 1909.
- Sententiae Florianenses*, ed. H. Ostlender, *Florilegium Patristicum* XIX, Bonn 1929.
- Sententiae Parisienses*, ed. A. M. Landgraf, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, SSL XIV, Louvain 1934, 1—60.
- Sententiae Scholae Anselmi Laudunensis*, ed. H. Weisweiler, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken*, BGPhMA XXXIII, Münster 1936. O. Lottin, *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon*, in: RThAM 11 (1939) 242—259, 305—323; 12 (1940) 49—77; 13 (1946) 202—221, 261—281; 14 (1947) 5—31, 157—185. O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècle, t. V. Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselm de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Gembloux 1959. A. Wilmart, *Une rédaction française des Sentences dites d'Anselme de Laon*, in: RThAM 11 (1939) 119—144.
- Simon von Tournai, Disputationes*, ed. J. Warichez, *Les Disputationes de Simon de Tournai*, SSL XII, Louvain 1932.
- Stephan Langton, Sentenzenkommentar*, ed. A. M. Landgraf, *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton*, BGPhMA XXXVII, 1, Münster 1952.
- Summa Sententiarum*, PL 176, 31—174.
- Wilhelm von Auxerre, Summa Aurea*, ed. Ph. Pigouchet, Paris 1500.

LITERATUR

- Anciaux, P., *La date de composition de la Somme de Godefroid de Poitiers*, in: RThAM 16 (1949) 165—166.
- *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XIIe siècle*, Louvain-Gembloux 1949.
- Anders, F., *Die Christologie des Robert von Melun, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, XV, 5, Paderborn 1927.
- Antl, L., *An Introduction to the „Quaestiones theologicae“ of Stephan Langton*, in: FStudies 12 (1952) 151—175.
- Alszegehy, Z., *Einteilung des Textes in mittelalterlichen Summen*, in: Gregorianum 27 (1946) 25—62.
- Baeumker, Cl., *Handschriftliches zu den Werken des Alanus*, in: PhJ 6 (1893) 163—175, 417—429.
- Baltzer, O., *Die Sentenzen des Petrus Lombardus*, Leipzig 1902.
- Bardenhewer, C., *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg 1882.
- Baron, R., *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris 1957.
- Baumgartner, M., *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts*, BGPhMA II, 4, Münster 1896.

- Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, Münster 1893.
- Bauerreiß, R., Zur Herkunft des Honorius Augustodunensis, in: Stud. Mitt. Gesch. Bened. 53 (1935) 28—36.
- Bendfeld, B., Grundlegung und Beweisführung der Unsterblichkeitslehre in der beginnenden Hochscholastik, Emsdetten 1940.
- Bliemetzrieder, F., Anselms von Laon systematische Sentenzen, BGPhMA XVIII, Münster 1919.
- Autour de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon, in: RThAM 1 (1929) 435—483.
- L'oeuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine, in: RThAM 5 (1933) 275—291; 6 (1934) 261—283; 7 (1935) 28—51.
- Note sur la „Summa Sententiarum“, in: RThAM 6 (1934) 411—412.
- Robert von Melun und die Schule Anselms von Laon, in: ZKTh 53 (1934) 117—170.
- Théologie et théologiens de l'école épiscopale de Paris avant Pierre Lombard, in: RThAM 3 (1931) 273—291.
- Trente-trois pièces inédites de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon, in: RThAM 2 (1930) 54—79.
- Gratian und die Schule Anselms von Laon, in: AkathKR 112 (1932) 37—63.
- Cavalléra, F., S. Augustin et le livre des Sentences de Pierre Lombard, in: Arch. de Phil. 7 (1929) (438)—(451).
- Chenu, M. D., La théologie au douzième siècle, Paris 1957.
- Cloes, H., La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle, in: EThL 34 (1958) 277—329.
- Cottiaux, J., La conception de la théologie chez Abélard, in: RHE 28 (1932) 247—295, 533—551, 788—828.
- Courtney, F., Cardinal Robert Pullen. An English Theologian of the Twelfth Century, AnGr 64, Rom 1954.
- The first English Cardinal, in: The Clergy Review 25 (1945) 152.
- De Ghellinck, J., Le mouvement théologique du XIIe siècle, 2e éd., Brüssel-Paris 1948.
- L'essor de la littérature latine au XIIe siècle, Museum Lessianum IV, Brüssel-Paris 1946.
- La carrière de Pierre Lombard, in: RHE 27 (1931) 792—830.
- La Somme théologique d'Étienne Langton, in: RSR 4 (1913) 255—262.
- Les „Opera dubia vel spuria“ attribués à Pierre Lombard, in: RHE 28 (1932) 829—845.
- Denifle, H., Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologie vor Mitte des 12. Jahrhunderts, in: ALKGMA I (1885) 402—469, 584—624.
- Endres, J., Das St. Jakobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis, Kempten 1903.
- Honorius Augustodunensis, Kempten und München 1906.
- Espenberger, J. N., Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert, BGPhMA III, 5, Münster 1901.
- Fries, A., Ungerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Praepositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre, Freiburg 1940.
- Gammersbach, S., Gilbert von Poitiers. Neues zu seinem Zunamen und seinen Boethiuskommentaren, in: WiWei 19 (1956) 217—218.
- Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen, NMBG V, Köln-Graz 1959.

- Gandillac, M. de, *Le platonisme au XIIe—XIIIe siècle*, in: *Actes du Congrès Budé*, Poitiers 1953.
- Gilson, E., *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950.
— *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955.
— *Heloise und Abaelard*, Freiburg 1955.
- Glorieux, P., *L'auteur de la Somme „Quoniam homines“*, in: *RThAM* 17 (1950) 29—45.
- Götzmann, W., *Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Karlsruhe 1927.
- Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 1. Bd., Freiburg 1909, 2. Bd. Freiburg 1911; unveränderter Nachdruck, Berlin 1957.
- Gregory, A. L., *Incipits of Langton's Works*, in: *AHD* 5 (1930) 183—266.
- Gründel, J., *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter. Eine textkritische Quellenstudie zu den Grundlagen des sittlichen Handelns bis Thomas von Aquin*, BGPhMA XXXIX, 5, Münster 1963.
— *Das „Speculum Universale“ des Radulfus Ardens*, Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, Heft 5, München 1961.
- Haring, N. M., *Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers*, in: *Scholastik* 32 (1957) 373—398.
— *The case of Gilbert de la Porrée, bishop of Poitiers (1142—1154)*, in: *MS* 13 (1951) 1—40.
- Hirschberger, J., *Platonismus und Mittelalter*, in: *PhJ* 63 (1954) 120—130.
- Hödl, L., *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*. 1. Teil: *Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre*, BGPhMA XXXVIII, 4, Münster 1960.
— *Die theologische Auseinandersetzung zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp nach dem Zeugnis der frühen Quästionen- und Glossenliteratur*, in: *Scholastik* 33 (1958) 62—80.
- Horst, U., *Beiträge zum Einfluß Abaelards auf Robert von Melun*, in: *RThAM* 26 (1959) 314—326.
- Kennedy, V. L., *The „Summa de officiis ecclesiae“ of Guy d'Orchelles*, in: *MS* 1 (1939) 23—62.
- Klibansky, R., *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londinii 1939.
- Köster, H., *Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor. Grundlagen und Grundzüge*, Emsdetten 1940.
- Kübel, W., *Die Lehre von der Auferstehung der Toten nach Albertus Magnus. Studia Albertina, Festschrift für Bernard Geyer zum 70. Geburtstage*, BGPhMA, Supplementband IV, Münster 1952, 279—318.
- Lacombe, G., *La vie et les oeuvres de Prévostin*, Bibliothèque thomiste 11, Kain 1927.
— *Prepositinus Cancellarius Parisiensis*, in: *New Schol.* 1 (1927) 307—319.
- Lacombe, G.-Smalley, B., *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton*, in: *AHD* 5 (1930) 5—182.
- Lacombe, G.-Landgraf, A. M., *The Questiones of Cardinal Stephen Langton*, in: *New Schol.* 3 (1929) 1—18, 113—158; 4 (1930) 115—164.
- Lage, G. R. de, *Alain de Lille, poète du XIIe siècle*. Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales, tom. XII, Montreal-Paris 1951.

- Landgraf, A. M., Dogmengeschichte der Frühscholastik, Teil I—IV (8 Bde.), Regensburg 1952—1956.
- Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948. Durchgesehene und verbesserte span. Ausgabe: *Introducción a la historia de la Literatura Teológica de la escolástica incipiente*, Barcelona (Herder) 1956.
 - A Study of the Academic Latitude of Peter of Capua, in: *New Schol.* 14 (1940) 57—74.
 - Beiträge zur Erkenntnis der Schule Abaelards, in: *ZKTh* 54 (1930) 360—405.
 - Beiträge zur Erfassung der theologischen Literatur der Frühscholastik, in: *ThRv* 49 (1953) 41—54.
 - Cod. Bamberg. Patr. 136, Cod. Paris. Nat. lat. 3237 und der Magister Alanus, in: *PhJ* 54 (1941) 476—490.
 - Bearbeitungen von Werken des Petrus Lombardus, in: *CollFr* 10 (1940) 321—337.
 - Die Dubletten des Cod. Bamberg. Patr. 136, in: *CollFr* 23 (1953) 291—296.
 - Die Quellen der anonymen Summe des Cod. Vat. lat. 10 754, in: *MS* 9 (1947) 296—300.
 - Die Stellungnahmen der Frühscholastik zur wissenschaftlichen Methode des Petrus Lombardus, in: *CollFr* 4 (1934) 513—521.
 - Der Sentenzenkommentar des Stephan Langton, BGPhMA XXXVII, Münster 1952.
 - Echtheitsfragen bei Stephan Langton, in: *PhJ* 40 (1927) 309—311.
 - *Ecrits théologiques de l'école d'Abélard*, SSL XIV, Louvain 1934.
 - Eine neuentdeckte Summe aus der Schule des Praepositinus, in: *CollFr* 1 (1931) 289—318.
 - Familienbildung bei Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts, in: *Biblica* 13 (1962) 61—72, 169—193.
 - Handschriftenfunde aus der Frühscholastik, in: *ZKTh* 53 (1929) 95—110.
 - Literarhistorische Bemerkungen zu den Sentenzen des Robertus Pullus, in: *Traditio* 1 (1943) 210—222.
 - Mitteilungen zur Schule Gilberts de la Porrée, in: *CollFr* 3 (1933) 182—208.
 - Neu aufgefundene Handschriften mit Werken aus dem Bereich des Anselm von Laon, in: *CollFr* 15 (1945) 164—177.
 - Neue Funde zur Porretanerschule, in: *CollFr* 6 (1936) 353—365.
 - Petrus von Poitiers und die Quästionenliteratur des 12. Jahrhunderts, in: *PhJ* 52 (1939) 202—222, 348—358.
 - Problèmes relatifs aux premières gloses des Sentences, in: *RThAM* 3 (1931) 140—157.
 - Some Unknown Writings of the Early Scholastic Period, in: *New Schol.* 4 (1930) 1—22.
 - The first Sentence Commentary of Early Scholasticism, in: *New Schol.* 13 (1939) 101—132.
 - Udo und Magister Martinus, in: *RThAM* 11 (1939) 62—64.
 - Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée, in: *ZKTh* 54 (1930) 180—213.
 - Zur Chronologie der Werke Stephan Langtons, in: *RThAM* 3 (1931) 67—71.
 - Zur Lehre des Gilbert Porreta, in: *ZKTh* 77 (1955) 331—337.
 - Zwei Gelehrte aus der Umgebung des Petrus Lombardus, in: *DTh* 11 (1933) 157—182.

- Lasie, D., Hugo de S. Victore theologia perfectiva. Eius fundamentum philosophicum ac theologicum, Stud. Anton. 7, Rom 1956.
- Lefèvre, G., Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententiae excerptae, Mediolani Aulercorum 1895.
- Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux, Travaux et mémoires de l'Université de Lille, tom. VI, Mémoire n. 20, Lille 1898.
- De Anselmo Laudunensi scholastico, Mediolani Aulercorum 1895.
- Lefèvre, Y., L'Elucidarium et les Lucidaires, Paris 1954.
- Lottin, O., Aux origines de l'école théologique d'Anselme de Laon, in: RThAM 10 (1938) 101—122.
- L'authenticité de la „Summa“ d'Etienne Langton, in: RThAM 1 (1929) 497—504.
- Le premier commentaire connu des Sentences de Pierre Lombard, in: RThAM 11 (1939) 64—71.
- Le traité d'Alain de Lille sur les vertus, les vices et les dons du Saint Esprit, in: MS 12 (1950) 20—56.
- Alain de Lille, une source des „Disputationes“ de Simon de Tournai, in: RThAM 17 (1950) 175—186.
- Pour une édition critique du „liber Pancrisis“, in: RThAM 13 (1946) 185—201.
- Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles, tom. I—VII, Gembloux 1942—1961.
- Quatre Sommes théologiques fragmentaires de l'école d'Anselm de Laon, in: Mélanges A. Pelzer, Louvain 1947, 81—107.
- Un nouveau manuscrit fragmentaire de la Somme d'Étienne Langton, in: RThAM 1 (1929) 373—376.
- Un traité sur les vertus, les vices et les dons restitué à Alain de Lille, in: RThAM 16 (1949) 161—164.
- Macdonald, A. J., Authority and Reason in the Early Middle Ages, London 1933.
- Martin, R., L'immortalité de l'âme d'après Robert de Melun († 1167), in: RNPh 36 (1934) 128—145.
- Pro Petro Abaelardo un plaidoyer de Robert de Melun contre S. Bernard, in: RSPHTh 12 (1923) 308—333.
- Martineau, R. M., Le plan de la „Summa aurea“ de Guillaume d'Auxerre, Études et recherches publiées par le Collège dominicain d'Ottawa II. Théologie, Cahier 1, 1937, 79—114.
- Moore, P. S., The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris (1193—1205), Publications in Mediaeval Studies, Notre Dame, Indiana 1936.
- Mühlen, H., Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person, Franziskanische Forschungen 11, Werl 1954.
- Ostlender, H., Die Sentenzenbücher der Schule Abaelards, in: ThQ 117 (1936) 208—252.
- Ostler, H., Die Psychologie des Hugo von St. Viktor, BGPhMA VI, 1, Münster 1906.
- Ott, L., Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik, BGPhMA XXXIV, Münster 1937.
- Ottaviano, C., Guglielmo d'Auxerre, Rom 1931.

- Patsch, H. R., *The Tradition of Boethius. A Study of His Importance in Mediaeval Culture*, New York 1935.
- Pelster, F., Einige Angaben über Leben und Schriften des Robertus Pullus, Kardinals und Kanzlers der römischen Kirche († 1146), in: *Scholastik* 12 (1937) 239—247.
- Gilbert de la Porrée, Gilbertus Porretanus oder Gilbertus Porreta, in: *Scholastik* 20—24 (1949) 401—403.
- Poppenberg, E., *Die Christologie des Hugo von St. Viktor*, Hiltrup 1937.
- Powicke, F. M., *Stephen Langton*, Oxford 1928.
- Rooth, E., Kleine Beiträge zur Kenntnis des sog. Honorius Augustodunensis, in: *Studia neophilologica* 12 (1939/40) 120—135.
- Rousset, P., A propos de l'Elucidarium d'Honorius, in: *ZSKG* 52 (1958) 223—230.
- Rüsche, Fr., *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen*, Paderborn 1930.
- *Pneuma, Seele und Geist*, in: *ThGl* 23 (1931) 606—625.
- *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre*, Paderborn 1933.
- Sanford, E. M., Honorius, „Presbyter“ und „Scholasticus“, in: *Speculum* 23 (1948) 397—425.
- Siebeck, H., *Geschichte der Psychologie*, Gotha 1880.
- *Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Geist-Begriffes*, in: *Archiv für Gesch. der Phil.* 27 N. F. XX (1913) 1—16.
- Schlette, H. R., Das unterschiedliche Personverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor, in: *Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München*, Heft 3, München 1959.
- *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, München 1961.
- Schmaus, M., Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes nach Bonaventura, in: *L'homme et son destin. Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale*, Paris-Louvain 1960, 505—519.
- Die Trinitätslehre des Simon von Tournai, in: *RThAM* 3 (1931) 373—396.
- Die Texte der Trinitätslehre in den *Sententiae* des Simon von Tournai, in: *RThAM* 4 (1932) 59—72, 187—198, 294—307.
- Schmidt, M. A., Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius *De Trinitate*, *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Supplementum* 7, Basel 1956.
- Schneider, A., Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie, *BGPhMA* XVII, 4, Münster 1915.
- Schurr, V., *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „skythischen Kontroversen“*, Paderborn 1935.
- Steenberghen, F. van, *Aristotle in the West*, Louvain 1955.
- Stegmüller, F., Die Quellen der „*Sententiae Varsavienses*“, in: *DTh(P)* 46 (1943) 375—384.
- Die *Summa* des Praepositinus in der Universitätsbibliothek zu Uppsala, in: *RThAM* 15 (1948) 171—181.
- *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi*, Würzburg 1947.
- Strake, J., *Die scholastische Methode in der „Summa aurea“ des Wilhelm von Auxerre*, Paderborn 1903.

- Strake, J., Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, Paderborn 1917.
- Switalski, B. W., Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus. Eine historisch-kritische Untersuchung, BGPhMA III, 6, Münster 1902.
- Van den Eynde, D., Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor, *Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani* 13, Rom 1960.
- Hugues de Saint-Victor, source de Pseudo-Étienne Langton, in: *RThAM* 17 (1950) 61—78.
- Notices sur quelques „Magistri“ du XIIe siècle, in: *Antonianum* 29 (1954) 129—142.
- Nouvelles précisions chronologiques sur quelques oeuvres théologiques du XII siècle, in: *FStudies* 13 (1953) 71—83.
- Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XIIe siècle, in: *Antonianum* 26 (1951) 241—243.
- Vicaire, P. H., Les Porréains et l'Avicennisme avant 1215, in: *RSPTh* 26 (1937) 449—482.
- Weisweiler, H., Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken, BGPhMA XXXIII, Münster 1936.
- Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes *De Sacramentis*, in: *Scholastik* 20—24 (1949) 59—87, 232—267.
- Die Arbeitsweise der sogenannten *Sententiae Anselmi*. Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Theologie, in: *Scholastik* 34 (1959) 190—232.
- Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, in: *Scholastik* 16 (1941) 231—254, 351—368.
- Eine neue Glosse zum vierten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster 1935, 360—400.
- Le recueil des sentences „Deus de cuius principio et fine tacetur“ et son remaniement, in: *RThAM* 5 (1933) 245—274.
- L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, in: *RThAM* 4 (1932) 237—269, 371—391.
- Neue Forschungen zur ältesten scholastischen Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux, in: *Scholastik* 16 (1941) 105—110.
- Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg 1932.
- Wicki, N., Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin, *Studia Friburgensia*, Neue Folge 9, Freiburg, Schweiz, 1954.
- Das „Prognosticon futuri saeculi“ des Julian von Toledo als Quellenwerk der Sentenzen des Petrus Lombardus, in: *DTh* 31 (1953) 349—360.
- Williams, M. E., The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius, *AnGr* 56, Rom 1951.
- Wolff, P., Die Viktoriner. Mystische Schriften, Wien 1936.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS¹

AHD	Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge.
AkathKR	Archiv für Katholisches Kirchenrecht.
ALKGMA	Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AnGr	Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita.
BGPhMA	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, begründet von Clemens Baeumker (Münster).
CollFr	Collectanea Franciscana.
DTh	Divus Thomas (Freiburg/Schweiz).
DThC	Dictionnaire de théologie catholique.
DTh(P)	Divus Thomas, Piacenza.
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
FStud	Franziskanische Studien.
FStudies	Franciscan Studies.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche.
MS	Mediaeval Studies.
NMBG	Neue Münsterische Beiträge zur Geschichte.
New Schol	The New Scholasticism.
PhJ	Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
PL	Patrologia Latina, hrsg. v. J. P. Migne.
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique.
RNPh	Revue néoscholastique de philosophie.
RSPTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques.
RSR	Recherches de science religieuse.
RThAM	Recherches de Théologie ancienne et médiévale.
SSL	Spicilegium sacrum Lovaniense.
ThGl	Theologie und Glaube.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung.
ThQ	Theologische Quartalschrift.
ThRv	Theologische Revue.
WiWei	Wissenschaft und Weisheit.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie.

Für den textkritischen Apparat

<i>add</i>	addit
<i>corr</i>	corruptum
<i>interlin</i>	inter lineas
<i>marg</i>	in margine
<i>om</i>	omittit

Um einen Einblick in die Qualität der einzelnen Handschriften zu bieten, wurden auch offensichtlich fehlerhafte Texte nicht verbessert. Fehlende Worte wurden aus dem Zusammenhang ergänzt und stehen in runden Klammern.

¹ Übernommen aus LThK I, Freiburg 1957², 16*—48*.

EINFÜHRUNG IN PROBLEMATIK UND METHODE DER UNTERSUCHUNG

Die Lehre vom Fortleben der Geistseele nach dem Tod ist in unseren Tagen von zwei Seiten her in Frage gestellt worden. Die philosophische Weiterführung und Durchdringung der modernen naturwissenschaftlich-medizinischen Ergebnisse hat zu einem in solchem Maße ganzheitlichen Verständnis des Menschen geführt, daß für die Unsterblichkeit der Seele keine berechtigte Begründung mehr gegeben zu sein scheint¹. Von philosophisch-theologischer Seite ist es die neuere protestantische Theologie, die den Ganztod des Menschen lehrt². Nach ihrer Argumentation ist der Hl. Schrift jeder Dualismus von Leib und Seele fremd. Die Immortalität der Seele sei eine philosophische, hauptsächlich auf Plato zurückgehende Lehre, die aus dem griechischen in das christliche Denken eingedrungen und keineswegs genuin biblisch sei. Die Offenbarung kenne nur die Auferstehung von den Toten³.

Es ist nicht die Aufgabe der vorgelegten Untersuchung, diese These in ihren einzelnen Differenzierungen darzustellen und ihr berechtigtes Anliegen zu würdigen. So viel kann jedoch gesagt werden: die spekulative Durchdringung dieser gesamten Problematik erfordert zur Klärung eine historische Aufarbeitung. Diese soll in der vorliegenden Untersuchung für die Frühscholastik geleistet werden. Diese Periode des abendländischen Denkens ist insofern für unsere moderne Problematik von besonderem Interesse, als Philosophie und Theologie — beide lassen sich nicht vonein-

¹ Vgl. F. Büchner, *Vom geistigen Standort der modernen Medizin*, Freiburg 1957.

² Vgl. P. Althaus, *Die letzten Dinge*. Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh 1949⁵; ders., *Retraktationen zur Eschatologie*, in: ThLZ 75 (1950) 253—260; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III, 2. Die Lehre von der Schöpfung, Zürich 1948; ders., *Dogmatik im Grundriß*, München 1949; R. Bultmann, Art. ζωή in: Theol. Wörterbuch zum NT, ed. G. Kittel, Stuttgart 1957, Bd. II, vor allem 864—866; ders., Art. θάνατος und ἀθανασία, a. a. O. Bd. III, Stuttgart 1950, 7—25; O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* Neuchâtel 1956; W. Elert, *Der christliche Glaube*. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Berlin 1941²; H. Thielicke, *Tod und Leben*. Studien zur christlichen Anthropologie, Tübingen 1946.

³ Vgl. hierzu M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* IV, 2. Von den Letzten Dingen, München 1959⁵; ders., *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes nach Bonaventura*, in: L'homme et son destin. Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale, Paris-Louvain 1960, 505—519.

! Heinzmann, Unsterblichkeit

ander trennen⁴ — in der Zeit von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre im ganzen gesehen sich im Horizont des augustinischen Neuplatonismus bewegen. Dadurch ist dieser Zeitraum in besonderem Maße geeignet, das Verhältnis von griechisch-philosophischem Gedankengut und christlicher Theologie aufzuzeigen und eine etwaige Überfremdung der katholischen Lehre durch platonische Einflüsse aufzudecken.

Was die inhaltliche Struktur und Differenzierung des früh-scholastischen Platonismus betrifft, so kann man keine streng umgrenzende Festlegung bieten. „The mediaeval Platonic tradition as a whole is much too complex to be described indiscriminately as either Platonism, as was formerly, or Neoplatonism, as is now the rule. The first view fails to recognize the difference which separates every form of mediaeval Platonism from Plato's own thought. The second, a reaction against the first, commits the opposite error“⁵.

Bei aller Modifizierung steht jedoch fest, daß die platonische Anthropologie, die in der Seele den eigentlichen Menschen sieht⁶ und den Dualismus⁷ von Materie und Geist bis zur Antithese überspitzt, unter dem Einfluß des Manichäismus und der heilsgeschichtlichen Tatsache der Erbsünde bis ins 12. Jahrhundert in mannigfacher Hinsicht von großer Bedeutung ist. Für den Prozeß der Überwindung der spiritualistischen Anthropologie wirkte sich die strenge Autoritätsgebundenheit der beginnenden Scholastik besonders erschwerend aus, da an entscheidender Stelle in der platonischen Tradition das die gesamte Frühscholastik verpflichtende Werk des hl. Augustinus⁸ steht.

⁴ Zu dem Verhältnis von Philosophie und Theologie in der Frühscholastik vgl. E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950, 437—461.

⁵ R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londinii 1939, 36; vgl. auch Cl. Baumecker, *Der Platonismus im Mittelalter*, in: BGPhMA 25, 1—2 (1926) 139—193; M. D. Chenu, *La Théologie au douzième Siècle*, Études de Philosophie Médiévale XLV, Paris 1957, 109—141; M. de Gandillac, *Le platonisme au XIIe—XIIIe siècle*, in: Actes du Congrès Budé, Poitiers 1953; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, 144; J. Hirschberger, *Platonismus und Mittelalter*, in: PhJ 63 (1954) 120—130; J. Koch, *Platonismus im Mittelalter*, Köln 1948; F. van Steenberghen, *Aristotle in the West*, Louvain 1955, vor allem S. 10, 39—41, 64 f.

⁶ Nach Plato ist der Leib für die Seele ein Gefängnis, in das sie zur Strafe verbannt wurde, vgl. Cratylus 400 c, Gorgias 493 a, Phaidon 67 d, 114 b—c.

⁷ Vgl. hierzu S. Petrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris 1947.

⁸ Zur Anthropologie Augustins vgl. E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934; E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris

Man muß also bei der Beurteilung der Frühscholastik dem philosophischen Apriori hohe Bedeutung beimessen. Gleichwohl geht es nicht an, diesen Horizont, in dem sich das Mühen um die Bewältigung der einzelnen Probleme vollzieht, mit der Problematik selbst zu identifizieren, so daß sich die Ergebnisse als Konsequenz mit Notwendigkeit ergäben. Dieses Apriori wird zunächst unreflektiert übernommen und nicht als solches durchdacht und auf seine Richtigkeit geprüft. Um die Fragestellung richtig zu verstehen, muß man deshalb zunächst davon abstrahieren und zusehen, worum es dem einzelnen Autor geht, ob er positiv dieser philosophischen Konzeption zustimmt oder aber ihre Konsequenzen, da er keinen anderen Weg sieht, in dem Wissen hinnimmt, daß die Lösung sehr problematisch bleibt. Das ist weitgehend die Situation der Frühscholastik. Gerade in der Anthropologie werden die durch dieses Apriori bedingten Grenzen deutlich empfunden und damit intentionaliter überschritten. Ein solches Ergebnis verlangt aber eine andere Beurteilung und Wertung als die gleiche Lösung, wenn sie rückhaltlos bejaht wird.

Diese Diskrepanz ist in der Eigenart des fröhscholastischen Denkens begründet, in der Denkform und Denkinhalt nicht, sich gegenseitig bedingend, identisch sind, sondern heterogene Elemente darstellen. Die Denkform ist das komplexe Gebilde des vor- und fröhscholastischen Platonismus, die Thematik hingegen, der Denkinhalt, ist eindeutig durch die Offenbarung determiniert. Die Theologie des 12. Jahrhunderts ist der Versuch, die Offenbarungswahrheiten mit von außen herangetragenen Kategorien denkerisch zu durchdringen. So kann man in formaler Hinsicht mit voller Berechtigung Anselm von Canterbury als „Vater der Scholastik“ ansprechen. Mit seinem *„fides quaerens intellectum“*⁹ hat er die Struktur des scholastischen Denkens gültig charakterisiert.

Dieser Sachverhalt ist für unsere Untersuchung von weittragender Bedeutung. Die Frühscholastik fragt nicht nach dem Wesen des Menschen in einem statisch-ontischen Sinn, sie sieht ihn viel-

1929, vor allem 12—29, 53—70; J. Goldbrunner, *Das Leib-Seele-Problem bei Augustinus*, Diss. München 1934; M. Grabmann, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*, Köln 1929; R. Schwarz, *Die leibseelische Existenz bei Aurelius Augustinus*, in: PhJ 63 (1954) 323—360; G. Verbeke, *Spiritualité et immortalité de l'âme chez Saint Augustin*, in: Augustinus Magister, Paris 1955, I, 329—334; F. Wörter, *Die Unsterblichkeitslehre in den philosophischen Schriften des Aurelius Augustinus mit besonderer Rücksicht auf den Platonismus*, Freiburg 1880.

⁹ *Proslogion*, Proem. ed. F. S. Schmitty, Seckau-R-E I, 97; *Proslogion* c. 1, a. a. O. 100: credo, ut intelligam.

mehr immer in dem gesamten Rahmen der Heilsökonomie. Urstand und Endstand sind die Normen, von denen her der Mensch in den Blick genommen wird. Der Tod ist keine metaphysische Bestimmung, sondern Folge einer geschichtlichen Tat. In ihm kommt die Sünde als Zerstörung des menschlichen Wesens zur letzten und deutlichsten Auswirkung. In Entsprechung hierzu findet das Heilshandeln Gottes seine Vollendung in der Auferstehung der Toten als der Wiederherstellung des durch die Sünde zerstörten Wesens Mensch. Diese Offenbarungswahrheiten sind die Ausgangsposition und der Impuls für das philosophisch-theologische Bemühen um das Verständnis des Menschen.

Das Thema „die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes“ impliziert eine Reihe von Einzelfragen, die zu einem vertieften Verständnis verhelfen und deshalb nicht unberücksichtigt bleiben sollen. Ganz allgemein wird zu fragen sein, was der Mensch sei und wie sich das Verhältnis von Leib und Seele darstelle. Dabei ist vor allem das Problem der Personalität¹⁰ — kommt der Seele allein das Personsein zu oder wird dieses von Leib und Seele konstituiert? — von entscheidender Bedeutung. Was die Immortalität der Seele angeht, so gilt es insbesondere herauszuarbeiten, ob die Frühscholastik hierin eine Glaubenswahrheit oder eine Vernunftwahrheit sieht, und wie sie das Verhältnis der *anima separata* zu dem ihr am jüngsten Tag wiedergeschenkten Leib versteht. Ferner ist zu fragen, ob es für die geistige Seele ohne ihren Leib eine Vollendung gibt, und welche Bedeutung der Auferstehung des Leibes unter diesem Gesichtspunkt zukommt. Das Verständnis der Urstandsunsterblichkeit des Leibes, ob diese natürlich oder rein übernatürlich bedingt war, wird hierfür aufschlußreich sein.

Aus diesen Fragestellungen ergibt sich für unsere Untersuchung folgender Aufbau: Im ersten Teil werden die Grundstrukturen der frühscholastischen Anthropologie dargestellt werden, wofür sich als Kriterium das verschiedene Verständnis der Personalität anbot. Während Gilbert von Porrée und seine Schule den Menschen als ‚*persona ex anima et corpore constituta*‘ verstehen und der *anima separata* das Personsein absprechen (1. Kapitel), vertreten

¹⁰ Wenn im Folgenden von Personalität, Personhaftigkeit und Personsein die Rede ist, so ist damit die metaphysische Person gemeint und nicht das psychologisch erfahrbare Ich. Zur Literatur über die Entstehung des Wortes Person, das sich durch die trinitarischen Auseinandersetzungen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte entwickelt hat, vgl. H. Mühlén, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person, Franziskanische Forschungen 11, Werl 1954, 1.

Peter Abaelard und Petrus Lombardus und ihre unmittelbaren Schüler die Ansicht, daß durch die Trennung von Leib und Seele die Seele individuiert werde (2. Kapitel). Eine extrem platonistische Position nehmen Hugo von St. Viktor, Robertus Pullus und Robert von Melun ein, die in der Seele den eigentlichen Menschen sehen (3. Kapitel). Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts wird jedoch die Lehre Gilberts zum Allgemeingut der Theologie und Philosophie (4. Kapitel).

Der zweite Teil handelt von der Auferstehung als Integration christlicher Anthropologie. Die Ansätze zu einer Systematisierung des Eschatologietraktates finden sich in der Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux (1. Kapitel). In Konsequenz ihres Menschenverständnisses sehen die Viktoriner die Auferstehung wesentlich in der Wiedererweckung des Leibes (2. Kapitel). In der Sicht der Porretaner und aller Theologen nach Robert von Melun kommt der *resurrectio* eine wesentlich andere und grundlegende Bedeutung zu, indem sie die Auferstehung als Neukonstituierung des Menschen in seiner Personalität betrachten (3. Kapitel).

Innerhalb dieser thematischen Gliederung wurde, um die Entwicklung aufzuzeigen und das historische Relief deutlich zu machen, die chronologische Ordnung eingehalten und die gegenseitige Abhängigkeit berücksichtigt. Diese Methode wurde, obwohl sie Wiederholungen unvermeidlich machte, aus den angeführten Gründen einer anderen Methode vorgezogen.

Das Hauptinteresse galt der Problemgeschichte, wobei der literargeschichtliche Stand der neuesten Forschungen jeweils referiert und, wo es sich ergab, durch neue Gesichtspunkte bestätigt, richtiggestellt oder ergänzt wurde.

Die Untersuchung kann selbstredend keinen Anspruch auf materiale Vollständigkeit erheben. Trotzdem darf man mit gutem Grund annehmen, daß auch weitere Handschriftenfunde keine grundlegend neue Ansatzpunkte ergeben werden.

Die in die Untersuchung aufgenommenen handschriftlichen Quellen sollen keine kritische Edition darstellen, sondern lediglich als Textgrundlage dienen, weshalb, soweit vorhanden, jeweils nur zwei Handschriften herangezogen wurden.

Erster Teil

Die Grundstrukturen der fröhscholastischen Anthropologie

1. Kapitel

Der Mensch als persona ex anima et corpore constituta

I. Ansätze zu einer ganzheitlichen Sicht des Menschen in der Schule des Anselm von Laon und des Wilhelm von Champeaux

In seinem grundlegenden Werk „Die Geschichte der scholastischen Methode“¹ schreibt M. Grabmann über die Schule des Anselm von Laon († 1117) und Wilhelm von Champeaux († 1121): „Das für die Geschichte der scholastischen Methode bedeutsame Resultat dieser Untersuchungen ist die Feststellung, daß in den Schulen Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux die Anfänge der scholastischen Quaestiones quodlibetales uns entgegentreten, und daß von den gleichen theologischen Kreisen eine systematische Darstellung der Dogmatik in Angriff genommen und so die theologische Sentenzenliteratur der Fröhscholastik ins Dasein gerufen wurde“².

Neben M. Grabmann³ waren es vor allem F. P. Bliemetzrieder⁴, N. M. Haring⁵, A. M. Landgraf⁶, G. Lefèvre⁷,

¹ 1. Bd. Freiburg 1909, 2. Bd., Freiburg 1911, unveränderter Nachdruck Berlin 1957.

² A. a. O. II, 168.

³ A. a. O. II, 128—168.

⁴ *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, BGPhMA XVIII, 2—3, Münster 1919; *Autour de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon*, in: RThAM 1 (1929) 435—483; *Trente-trois pièces inédites de l'oeuvre d'Anselme de Laon*, in: RThAM 2 (1930) 54—79; *Théologie et théologiens de l'école épiscopale de Paris avant Pierre Lombard*, in: RThAM 3 (1931) 273—291; *L'oeuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine*, in: RThAM 5 (1933) 275—291, 6 (1934) 261—283, 7 (1935) 28—51; *Gratian und die Schule Anselms von Laon*, in: AkathKR 112 (1932) 37—63; *Robert von Melun und die Schule Anselms von Laon*, in: ZKG 53 (1934) 117—170.

D. O. Lottin⁸, Fr. Stegmüller⁹, H. Weisweiler¹⁰ und A. Wilmart¹¹, die zur Erkenntnis dieser Schule durch kritische Analysen und Texteditionen entscheidend beigetragen und damit

⁵ *The Sententiae magistri A* (Vat. Ms. lat. 4361) and the School of Laon, in: MS 17 (1955) 1—45. Nach L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, BGPhMA XXXIV, Münster 1937, 366, sind diese Sentenzen auch in Clm 12 668 fol. 1—52 enthalten; dieser Codex ist von H. Weisweiler beschrieben, *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, in: RThAM 4 (1932) 248—254.

⁶ *Beiträge zur Erkenntnis der Schule Abaelards*, in: ZKTh 54 (1930) 360—405; *Handschriftenfunde aus der Frühscholastik*, in: ZKTh 53 (1929) 95—110; *Werke aus dem Bereich der Summa Sententiarum und Anselms von Laon*, in: DTh 14 (1936) 209—220.

⁷ *Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententiae excerptae*, Mediolani Aulercorum (Evreux) 1895; *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux*. Travaux et mémoires de l'Université de Lille. Tom. VI, Mémoire n. 20, Lille 1898; *De Anselmo Laudunensi scholastico*, Mediolani Aulercorum 1895.

⁸ *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon*, in: RThAM 11 (1939) 242—259, 305—323, 12 (1940) 49—77, 13 (1946) 202—221, 261—281, 14 (1947) 5—31, 157—185; *Aux origines de l'école théologique d'Anselme de Laon*, in: RThAM 10 (1938) 101—122; *Les „Sententiae Atrebatenses“*, in: RThAM 10 (1938) 205—224, 344—357; *Pour une édition critique du „Liber Pancrisis“*, in: RThAM 13 (1946) 185—201; *Quatre Sommes théologiques fragmentaires de l'école d'Anselme de Laon*. Mélanges A. Pelzer, Louvain 1947, 81—107; *Une source commune à la „Summa Sententiarum“ et aux „Sententiae Anselmi“*, in: RThAM 18 (1951) 188—204; *Un nouveau témoin du Liber pancrisis*, in: RThAM 23 (1956) 114—118.

⁹ *Sententiae Berolinenses*. Eine neugefundene Sentenzensammlung aus der Schule des Anselm von Laon, in: RThAM 11 (1939) 33—61; *Sententiae Varsavienses*. Ein neugefundenes Sentenzenwerk unter dem Einfluß des Anselm von Laon und des Peter Abaelard, in: DTh(P) 45 (1942) 301—342; *Die Quellen der Sententiae Varsavienses*, in: DTh(P) 46 (1943) 375—384.

¹⁰ *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, in: RThAM 4 (1932) 237—269, 371—391; *Le recueil des sentences „Deus de cuius principio et fine tacetur“ et son remaniement*, in: RThAM 5 (1933) 245—274; *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken*, BGPhMA XXXIII, 1—2, Münster 1936; *Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie*. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, in: Scholastik 16 (1941) 231—254, 351—368; *Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi*. Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Theologie, in: Scholastik 34 (1959) 190—232; *Neue Forschungen zur ältesten scholastischen Schule des Anselm von Laon und Wilhelms von Champeaux*, in: Scholastik 16 (1941) 105—110.

¹¹ *Une rédaction française des Sentences dites d'Anselme de Laon*, in: RThAM 11 (1939) 119—144.

das Urteil Grabmanns bestätigt haben¹². Eine umfassende, alle bisherigen Editionen und Ergebnisse miteinarbeitende Untersuchung hat in jüngster Zeit Lottin¹³ vorgelegt, in der er die Sentenzen Anselms und die des Wilhelm von Champeaux und ihrer Schulen verifiziert und je ihren Autoren zuordnet sowie im zweiten Teil die systematischen Sentenzensammlungen dieser Zeit mitaufnimmt.

Die Sentenzen dieser Schulen bilden den materialen Grundbestand und Ansatzpunkt der scholastischen Theologie¹⁴. *Sententia* bezeichnet zunächst ein Schrift- oder Väterzitat — aber schon zu Anselms Zeit gab es die gemischten Sentenzensammlungen, wo Väter- und Magistersentenzen nebeneinanderstehn — und trägt verpflichtenden Charakter. Das Zitieren bedeutet Aneignung dieser Meinung, wobei jedoch der ursprüngliche Zusammenhang gänzlich unberücksichtigt bleibt, so daß die einzelne *sententia* je vom theologischen Verständnis der Zeit ihren spezifischen Sinn erhält, was häufig auch in der äußeren Form zum Ausdruck kommt, und aus diesem Sinn heraus verstanden werden muß¹⁵. Trotz der zunächst rein kompilatorischen Arbeitsweise hat die Theologie dieser Periode keineswegs nur rezeptiven Charakter, sondern kommt unter Anwendung der dialektischen Methode, die ursprünglich zur Harmonisierung widersprechender Väterautoritäten herangezogen wurde, zu neuen Ansätzen eigenständigen theologischen Denkens, aufgebaut auf *auctoritas* und *ratio* als materialem und formalem

¹² Vgl. A. M. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Regensburg 1948, 55—62. Durchgesehene und verbesserte spanische Ausgabe: *Introducción a la historia de la Literatura Teológica de la escolástica incipiente*, Barcelona (Herder) 1956, 89—103; L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, 1. Teil: Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre, BGPhMA XXXVIII, 4, Münster 1960, 6—45.

¹³ *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. V, Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, Gembloux 1959.

¹⁴ Zur Problematik und Berechtigung dieser Behauptung vgl. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 2.

¹⁵ Vgl. A. M. Landgraf, *Zum Werden der Theologie des zwölften Jahrhunderts*, in: ZKTh 79 (1957) 417—433, 432: „Eine eigene Angelegenheit ist die Interpretation von Vätertexten in den Werken der Frühscholastik. Im allgemeinen werden sie nicht in der Art, wie sie der heutigen Theologie selbstverständlich ist, kritisch auf ihren eigentlichen Sinn hin geprüft. Vielmehr nimmt man sie in dem nach ihrem Wortlaut für den Theologen der Frühscholastik nächstliegenden Sinn“.

Element¹⁶, die die ersten Impulse und Voraussetzungen der großen theologischen Konzeption des 13. Jahrhunderts darstellen.

Die Frage der Abhängigkeit der einzelnen Sentenzensammlungen ist sehr komplex¹⁷ und soll hier unberücksichtigt bleiben. Ebenso soll der Begriff der Autorschaft sehr weit gefaßt und die Schule als ganze betrachtet werden.

Die Grundstruktur dieser Sentenzensammlungen ist durch die Problemkreise Schöpfung und Erlösung, *creatio* und *recreatio*, gekennzeichnet. Im Fragenkreis um die Schöpfung hat die Behandlung der Erschaffung des Menschen, seines Urstandes und Falls ihren festen Ort. Hier wird auch im allgemeinen die Unsterblichkeit und deren Verlust durch die Sünde erörtert.

„Corpoream creaturam rationalem id est hominem, non sicut angelos, simplicem essentiam Deus condidit, sed ex diversa materia id est corpore et anima coniunctis in unam personam formavit“¹⁸. Gott schuf den Menschen nicht als einfache Wesenheit, so wie die Engel, sondern zusammengesetzt aus Leib und Seele. Während die *Sententiae Atrebatenses*¹⁹ lehren, daß Leib und Seele zugleich geschaffen und verbunden wurden²⁰, vertreten die *Sententiae des Magisters A* die Meinung, daß Gott alles gemeinsam erschuf, auch die Seelen, um sie *suo tempore* den Gliedern einzuhauchen²¹.

Ausnahmslos wird in dieser Schule der Kreatianismus vertreten und jeder andere Versuch, Tradutianismus und Emanatianismus, als Häresie abgelehnt²².

Der Mensch ist geschaffen nach dem Bild und Gleichnis Gottes²³.

¹⁶ Vgl. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 2.

¹⁷ Vgl. A. M. Landgraf, *Beiträge zur Erkenntnis der Schule Abaelards*, in: ZKTh 54 (1930) 364 f.

¹⁸ Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, BGPhMA XVIII, 2—3, Münster 1919, 55; vgl. auch *Sententiae Atrebatenses*, Lottin, *Psychologie*, t. V, 411 sowie die Sammlung *Voluntas Dei relata ad ipsum Deum*, a. a. O. 344.

¹⁹ Lottin, *Psychologie*, t. V, 412.

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ Clm 12668 fol. 10r: Augustinus: illud dicendum est deum in primis operibus qui simul omnia creavit animam etiam humanam creasse quam suo tempore membris ex limo creatis inspirare(!).

²² Vgl. Lottin, *Psychologie*, t. V, 38; 40; 42—43; 119—120; 124; 244.

²³ Clm 12668 fol. 10r: Factus est primus homo ad imaginem dei; *Voluntas Dei relata ad ipsum Deum*, Lottin, *Psychologie*, t. V, 345; *Sententiae Atrebatenses*, a. a. O. 411; Anselm von Laon, a. a. O. 123; Stegmüller, *Sententiae Berolinenses*, in: RThAM 11 (1939) 44; zur Geschichte und Problematik der Imagolehre vgl. A. Strüker, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster 1913; F. A. Staudenmeier, *Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen*, in: ThQ 12 (1830) 199—284; 403—524.

Diese Aussage gilt zunächst vom ganzen Menschen²⁴, wird aber dann gelegentlich ausdrücklich vom Leib verneint und eingeschränkt auf die Seele, den Intellekt, den inneren Menschen²⁵. Bedingungsweise treffe die Gottebenbildlichkeit auch auf den Leib zu, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte²⁶. Im Sinne einer *analogia entis* lassen so die *Sententiae Anselmi* die Gottebenbildlichkeit auch vom äußeren Menschen gelten, „ex eo quod vivit quod est“²⁷, auf Grund des Seins. Näherhin wird die Gottebenbildlichkeit der Seele in ihrer Rationabilität und Immortalität gesehen²⁸. Im übrigen wird die Unsterblichkeit der Seele als einer geistigen, einfachen und deshalb unauflöslichen Wesenheit²⁹ als selbstverständlich undisputiert vorausgesetzt.

Wenn trotzdem die Immortalität zur Sprache kommt, so wird primär nach der Konstitution des Leibes gefragt. Adam war vor dem Fall sterblich auf Grund seiner Natur, unsterblich bedingungsweise³⁰, nämlich dann, wenn er das Gehorsamsgebot erfüllte; er besaß die Fähigkeit, nicht zu sterben, das *posse non mori*, nicht jedoch die Unfähigkeit zu sterben, das *non posse mori*³¹. Seine Sterblichkeit stand nicht unter dem gleichen Gesetz, wie die des postlapsarischen Menschen, der unangesehen, ob er gut oder

²⁴ Lottin, *Psychologie* t. V, 255: . . . primus homo factus est ad imaginem et similitudinem Dei . vgl. auch 123; 208.

²⁵ Clm 12668 fol. 10r: Factus est primus homo ad imaginem Dei non secundum corpus sed secundum rationem sive mentem vel intelligentiam sive de creatione aliquo vocabulo commodius appelletur in quo scilicet contemplandae veritati inhaeret; *marg.* De creatione primi hominis Augustinus super Genesim; cf. PL 34, 292, Caput XX; Lottin, a.a.O. 411; 345.

²⁶ Stegmüller, a.a.O. . . . etiam quantum ad corpus si non peccasset.

²⁷ Lottin, a.a.O. 252.

²⁸ Lottin, a.a.O. 255 . . . primus homo factus est ad imaginem et similitudinem Dei, ut sicut ipse Deus impassibilis ita et ille; et sicut ipse Deus immortalis, ita et ille ex dignitate rationis quam Deus ei contulerat; vgl. ebd. 208; 252.

²⁹ Lottin, a.a.O. 411: Animae autem primi hominis, sicut angelis, dedit Deus in sua creatione spiritualem, simplicem et indissolubilem essentiam; vgl. auch Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, BGPhMA XVIII, 2—3, 55.

³⁰ Clm 16086 fol. 42r: Sciendum est corpus Adae ante peccatum esse animale, id est mortale, sed mortale quod natura, immortale conditione. Zu dieser Hs vgl. Weisweiler, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon*, 59—64; Bliemetzrieder, *Trente-trois pièces inédites de l'oeuvre d'Anselme de Laon*, in: RThAM 2 (1930) 55; Lefèvre, *Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententiae excerptae*, Mediolani Aulercorum 1895, 13—14.

³¹ Clm 12668 fol. 10v: Mortale quia poterat mori, immortale quia mori non (lies: non mori) poterat, aliud est enim posse non mori aliud non posse mori.

schlecht handelt, sterben muß³², sondern es war ihm in seiner Freiheit anheimgegeben, diese Potenz der Unsterblichkeit zu aktualisieren³³, diese Fähigkeit, die sich zu beidem verhielt, zu Sterben und Nichtsterben³⁴ in den status der Endgültigkeit zu überführen³⁵. Es lag in der Natur des *corpus animale*, auf Grund seiner Zusammensetzung wieder aufgelöst zu werden³⁶, aber Gott gab ihm als Geschenk die Möglichkeit, in freier Entscheidung unterstützt durch das *lignum vitae*, Krankheit und Alter von sich fern zu halten, bis sein *corpus animale* in ein *corpus spirituale* umgewandelt worden wäre³⁷. Hierdurch wäre der Mensch ohne Trennung von Leib und Seele³⁸ in die Vollkommenheit versetzt worden, die die Heiligen in der Auferstehung erlangen werden, in den Zustand unverlierbarer Unsterblichkeit.

Hier wird der Zusammenhang von Urstands- und Endstands-unsterblichkeit deutlich. Die Aktualisierung der im Urstand nur potentiell gegebenen Immortalität entspricht der Vollendung nach Geist und Leib in der Auferstehung, die ihrerseits wesentlich in christologischem Bezug steht. Der erste Mensch wurde geschaffen „in animam viventem tantum in corpore“ mit dem Bedürfnis nach Nahrung. Der *novissimus Adam* jedoch ist geschaffen *in spiritum vivificantem*, das heißt, daß nach der Auferstehung die Seele den Leib so durchwaltet, daß er keiner Speise mehr bedarf. Dies hat

³² Weisweiler, *Le recueil des sentences „Deus de cuius principio et fine tacetur“ et son remaniement*, in: RThAM 5 (1933) 259: Nos enim sive bene sive male agamus, tamen morituri sumus.

³³ Lottin, *Psychologie*, t. V, 36: Passibilis et mortalis potestate, non actu; immortalis et impassibilis iterum potestate, et non actu; vgl. auch Bliemetzrieder, *Trente-trois pièces inédites de l'oeuvre d'Anselme de Laon*, in: RThAM 2 (1930) 56.

³⁴ Bliemetzrieder, a. a. O. 56: Nam habuit se ad utrumque, non mori et non pati, et mori et pati.

³⁵ Weisweiler, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon*, 260: Cum autem mortalitas et immortalitas in primo homine sic essent potentialia, non tamen ita facta sunt, ut sic semper manerent, sed ut in naturam transirent necessitatum.

³⁶ Stegmüller, *Sententiae Berolinenses*, 46: Mortalis, quia poterat mori conditione corporis animalis, quia quod coniunctum est dissolvi potest.

³⁷ Stegmüller, a. a. O. 48: Completo itaque numero fidelium a Deo ad beatitudinem provisorum ad illam caelestem patriam et aeternam vitam sine dissolutione corporis et animae transirent, ad quam perventuri sunt sancti post diem iudicii. Vgl. auch Bliemetzrieder, a. a. O. 56; Lefèvre, *Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententiae excerptae*, 14; ders., *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux*, 31–32; Lottin, *Psychologie*, t. V, 127.

³⁸ Vgl. Stegmüller, a. a. O. 48.

Christus nicht nur sich allein verdient, sondern auch all denen, die seinen Willen tun³⁹.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Tod keine metaphysische, in der Struktur des Menschen gegebene Notwendigkeit ist, sondern Folge einer geschichtlichen Tat: „Constat esse peccatum efficientem causam mortis, mortem autem necessarium effectum peccati“⁴⁰.

Die Sentenzen des Clm 23 440 fol. 92—126⁴¹ sprechen abgesehen vom Tod des Leibes auch vom Tod der Seele als Folge der Sünde. Wenn die Seele in ihrer Vornehmheit, in der sie geschaffen war, verharret hätte, dann wäre sie genau so unsterblich wie die Seelen der Heiligen. Da sie sich jedoch in freier Entscheidung dem Bösen zuwandte, wurde sie teilweise sterblich. Denn so wie für den Leib die Seele Leben bedeutet, so ist Gott das Leben der Seele. Wenn nun Gott die Seele verläßt wegen der Größe eines Vergehens, so stirbt diese in ihrem besseren Teil.

Durch eine zweifache Würde wurde die Seele in ihrer Natur vom Schöpfer ausgezeichnet: durch Unsterblichkeit und Glückseligkeit. Während sie nun der *beatitudo* verlustig gehen kann, ist es unmöglich, daß sie die *aeternitas* verliert⁴².

³⁹ Bliemetzrieder, a. a. O. 55; Wilmart, *Une rédaction française des Sentences dites d'Anselme de Laon*, in: RThAM 11 (1939) 136.

⁴⁰ Weisweiler, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon*, 293; vgl. auch Lefèvre, *Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententiae excerptae*, 14; Clm 12668 fol. 10r: Item ipsa mors hominis quam peccando meruit indicat eum non moriturum nisi peccasset. Sed quomodo sine morte mortalis aut quomodo non mortalis si corpus animale? Sed non moreretur etiam corpore nisi peccasset, animale tamen posset esse corpus ante peccatum et peracta cboedientia eum deus vellet fieri spirituale; fol. 10v: Perdidit etiam homo immortalitatem peccando ad quam propter peccatum pervenire non potuit offenso illo a quo debebat accipere.

⁴¹ Grabmann, *Scholastische Methode*, II, 148—149; Weisweiler, a. a. O. 269—281.

⁴² Clm 23440 fol. 98r: Sciendum est certissime animam, si in ea nobilitate permansisset qua condita est a creatore (fol. 98v), omnimodis immortalem esse sicut sanctorum animae sunt. Sed dum libero arbitrio spiritu instigante maligno depravata est partim mortalis ex immortalis facta est, sed non tota. Sicut corporis vita est anima ita animae vita est deus. Dum anima deserit corpus moritur. Corpus mortuum recte dicitur, quia insensibile est. Est tamen corpus corruptio quaedam ex carnis natura, quamvis vivificetur ab anima. Animae vero mors, dum eam deus deserit dono gratiae suae ob magnitudinem sceleris, moritur meliore sui parte. Duabus vero dignitatibus a creatore anima in sua natura glorificata est, id est aeternitate et beatitudine. Beatitudo scilicet animae est deum habere in se. Vgl. Alcuin, *De animae ratione liber ad Eulaliam virginem*, PL 101, 643 B.

Auf fol. 99r dieser Hs finden wir eine Definition der Seele, in der die wesentlichsten Aussagen zusammengefaßt sind. Sie ist charakteristisch für das Ineinander von Philosophie und Theologie, Metaphysik und Heilsgeschichte in dieser Periode des abendländischen Denkens:

„Hoc modo anima definiri potest iuxta suae proprietatem naturae: anima est spiritus intellectualis, rationalis, semper in motu, semper vivens, bonae malaeque voluntatis capax, secundum benignitatem creatoris libero arbitrio nobilitatus, sua voluntate vitiat, dei gratia liberatus in quibus pro se deus voluit persistere. Ad regendum carnis motus creatus invisibilis, incorporealis, sine pondere, sine colore, circumscriptus, in singulis suae carnis membris totus, in quo est imago conditoris spiritualiter primitiva creatione impressa, sicut superius dictum est. Quamvis sit misera, dum a conditore in seipsam dilabitur, tamen aeternitatem imaginemque dignitatis suae perdere non poterit, non habens in se potestatem exeundi de carne et redeundi iterum in eam, sed eius arbitrio qui fecit eam carni que immisit. Exiit enim quamvis nolens praesentandus iudicio dei, deoque iudicante intrabit locum suis meritis condignum expectare ultimi (99v) diei iudicium ut accipiat carnem in qua in hoc saeculo vivebat“⁴³.

Schließlich werden dann noch einmal die Lehrpunkte über die Seele zusammengefaßt, in denen alle katholischen Denker übereinstimmen. Sie ist von Gott geschaffen und nicht ein Teil seiner Natur. Unsichtbar und nicht körperhaft kann sie nicht in dem Sinne sterben, daß sie nicht mehr sei⁴⁴.

Nachdem von der Unsterblichkeit der Seele und der Todverfallenheit des Menschen als Folge der Sünde gesprochen wurde, ist das Verhältnis von Leib und Seele sowie das Personenverständnis noch näher zu untersuchen.

In der Sammlung *Principium et causa omnium Deus*⁴⁵ wird von der Erschaffung des Menschen gesagt, daß Gott ihn bildete aus Leib und Seele „coniunctis in unam personam“⁴⁶. In dieser Formulierung ist die grammatikalische Form des Akkusativ zu beachten; es kommt hierin der personkonstituierende Charakter von Leib und Seele zum Ausdruck.

⁴³ Clm 23440 fol. 99r—99v; vgl. Alcuin, PL 101, 643D—644B.

⁴⁴ Clm 23440 fol. 100v: In hoc autem omnes catholici scriptores consentiunt, quod anima a deo sit condita nec partem esse dei naturae, quia si ex dei natura esset assumpta peccare non posset, nec eam corpus esse palpabile vel visibile nec mori eam posse ita ut non sit.

⁴⁵ Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, 47—153.

⁴⁶ Ebd. 55; vgl. auch Lottin, *Psychologie*, t. V, 411.

Noch klarer ist dies in *Voluntas Dei relata ad ipsum Deum*⁴⁷ ausgesprochen: „Compositam (naturam) scilicet ex anima et corpore quae cum diversae et penitus oppositae sint naturae in unitate tamen personae convivunt mirabili unitate sua et quibusdam occultis et ineffabilibus nexibus quibus anima etiam separata corpus suum praecedit (lire: prae ceteris) ex amore respicit“⁴⁸.

Wenngleich Leib und Seele verschiedene, tief entgegengesetzte und nicht voneinander ableitbare Naturen sind, so sind sie trotzdem in der Einheit der Person aufgehoben und umfaßt⁴⁹. Ja, sie sind derart aufeinander hingeeordnet und bezogen, daß selbst die *anima separata* auf ihren Leib bezogen bleibt und zwar nicht allgemein auf die Materie, sondern auf ihren numerisch identischen Leib⁵⁰.

Es ist klar ausgesprochen, daß die Seele nicht der eigentliche Mensch ist, daß sie nicht identisch ist mit der Person, sondern erst zusammen mit dem Leib den Menschen darstellt⁵¹.

Aus dieser ganzheitlichen Grundkonzeption des Menschen erhebt sich erneut das Problem des Todes, das hier in der Frage zum Ausdruck kommt, ob man die Toten noch Menschen nennen kann⁵².

⁴⁷ Lottin, a. a. O. 342—352.

⁴⁸ Ebd. 344—345; vgl. auch 78.

⁴⁹ Vgl. *Sententiae Atrebatenses*, Lottin, a. a. O. 404: In sola autem tamen carne et anima Christi unita est (divina essentia) personaliter, id est, in unam personam; sed non in creaturis, licet essentialiter sit in omnibus. Hoc vero maiori affinitate in creaturis assignari non potest quam per animam humanam quae tota essentialiter est in singulis membris corporis, non tamen unitur in unam personam cum manu sive cum pede nisi cum toto humano corpore. — Diese Ausführungen nehmen Bezug auf das Pseudo-Athanasianische Symbolum, das die hypostatische Union mit der Vereinigung von Leib und Seele vergleicht. Die Verbindung dieser beiden Probleme ist für die fröhscholastische Anthropologie von größter Tragweite. Vgl. Landgraf, *Dogmengeschichte der Fröhscholastik*, Regensburg 1953, Bd. II, Teil 1, 71.

⁵⁰ Vgl. auch Lottin, a. a. O. 29—30: Tale porro coniugium magnam ad invicem cognitionem trahit, ut sicut corpus ex anima utilitatem, ita anima ex corpore sensualitatem per quam incarnari possit, fiatque mirabiliter unum de duobus et tantum amorem corporis anima naturaliter habeat ut separationem etiam nimis abhorreat; ders., *Psychologie*, t. IV, 1, 20.

⁵¹ Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux*, 34: Sicut anima autem, quibusdam invisibilibus nexibus corpori coniuncta, unum cum corpore reddit hominem, sic divinitas, quibusdam suis et soli sibi notis vinculis cum humanitate copulata, unam Christi efficit personam. Vgl. hierzu Anm. 49.

⁵² Vgl. Landgraf, a. a. O. 273—316: Das Problem „utrum Christus fuerit homo in triduo mortis“.

Diese Frage wird bejaht, jedoch nur, insofern die *anima separata* in essentieller Bezogenheit auf ihren Leib existiert⁵³.

Es ergeben sich also in der Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux zwei für unsere Untersuchung bedeutsame Aussagen: erstens, daß die Seele unsterblich ist, weil Gott sie in solcher Würde geschaffen hat und zum anderen, daß die Person, der Mensch wesentlich aus Leib und Seele besteht.

II. Gilbert von Porrée und die Sententiae Divinitatis

Gilbert von Porrée (ungef. 1080—1154)¹ ist einer der spekulativsten Denker und einflußreichsten Theologen des 12. Jahrhunderts. Die Tragweite seines Einflusses und die Qualität seiner theologischen und philosophischen Konzeption zeigen sich vor allem darin, daß er zu den wenigen der Frühscholastik gehört, die noch in der Hochscholastik kommentiert wurden².

Sein bedeutendstes Werk ist der Kommentar zu den *Opuscula sacra* des Boethius³. Gilberts wissenschaftliches Hauptanliegen war

⁵³ Lottin, *Psychologie*, t. V, 78: Post dissolutionem animae et corporis manent quidam nexus qui faciunt ea unam personam. Nexus dicimus quod anima Petri plus respicit et expectat corpus Petri quam corpus Pauli; secundum quos nexus anima et corpus illius persona una dicuntur; ebd. 214—215 . . . Sed si hoc verum est, possumus dicere homines mortuos esse homines.

¹ Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, 408—430; Landgraf, *Introducción*, 133—138; zu den verschiedenen Zunamen Gilberts vgl.: F. Pelster, *Gilbert de la Porrée, Gilbertus Porretanus oder Gilbertus Porreta?* in: *Scholastik* 20—24 (1945—1949) 401—403; S. Gammersbach, *Gilbert von Poitiers*. Neues zu seinen Zunamen und seinen Boethiuskommentaren, in: *WiWi* 19 (1956) 217 f; ders., *Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen*, NMBG V, Köln-Graz 1959, 18—21; Darstellungen zur Lehre Gilberts: N. M. Haring, *The case of Gilbert de la Porrée, Bishop of Poitiers (1142—1154)*, in: *MS* 13 (1951) 1—40; ders., *Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers*, in: *Scholastik* 32 (1957) 373—398; M. A. Schmidt, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate*, *Studia Philosophica*. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Supplementum 7, Basel 1956; M. E. Williams, *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius*, in: *AnGr* 56, Rom 1951; weitere Literatur bei Gammersbach, a. a. O. 153—157.

² Grabmann, a. a. O. 408.

³ Folgende Werke des Boethius hat Gilbert kommentiert: 1. „Quomodo Trinitas unus Deus ac non Tres Dii“ = *De trinitate*; 2. „Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de Divinitate substantialiter praedicentur, liber“ = *De Praedica-*

zwar die Trinitätslehre, gleichwohl lassen sich aus den Ausführungen zur Grundlegung seiner Metaphysik sowie zur Christologie seine anthropologischen Vorstellungen klar herausarbeiten.

1. Die Lehre von der Unsterblichkeit des Urstandes

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele kommt Gilbert ganz kurz im Sinne der traditionellen Lehre auf den Urstand⁴ zu sprechen. Die Rechtgläubigen, so führt er aus, halten daran fest, daß das leib-seelische Gefüge des Menschen, wenn er das Gebot seines Schöpfers beobachtet hätte, von diesem erhalten worden wäre. Der Tod des Menschen nämlich, die Trennung von Leib und Seele, ist Strafe für die Sünde. Nach der *perfecta reformatio* des Menschen jedoch wird dieser wieder Unsterblichkeit erlangen, die dann im *non posse mori* bestehen wird im Gegensatz zum Urstand, wo er nur der Möglichkeit nach unsterblich war. Der Status nach dem Fall ist aber dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch unausweichlich sterben muß, weshalb die Philosophen ihn als „animal rationale mortale“⁵ definieren und die Sterblichkeit als ein Wesenskonstitutivum, als eine der *subsistentiae* des Menschen bezeichnen konnten.

Die Termini *subsistentia*, *substantia* und *subsistens* seien in ihrer metaphysischen Bedeutung bei Gilbert ganz kurz näher präzisiert, soweit dies für unsere Untersuchung erforderlich ist. Er gebraucht nämlich diese Begriffe in einem eigenen Verständnis, was schon bei seinen Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolgern zu Mißverständnissen führte. In der von Boethius übernommenen Distinktion, wodurch alles geschaffene Sein charakterisiert ist, unterscheidet Gilbert zwischen dem *quod est* und dem *quo est*; dem Seienden

tione; 3. „Quomodo Substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona, liber“ = *De Hebdomadibus*; 4. „Liber de Persona et Duabus Naturis contra Eutychem et Nestorium“ = *De Duabus Naturis*, oder: *Contra Eutychem et Nestorium*; alle 4 Kommentare sind in PL 64, 1255–1412 gedruckt. Eine dringend erforderlich gewordene kritische Ausgabe hat der Gilbertforscher Haring vorgelegt: *De Trinitate* und *De Praedicatione*, in: *Studies and Texts I* (Toronto 1955) 23–98; *De Hebdomadibus*, in: *Traditio* 9 (1953) 117–211; *Contra Eutychem et Nestorium*, in: *AHD* 29 (1954) 241–357. Im folgenden wird jeweils nach den kritischen Ausgaben zitiert: 1. *De Trin. I*; 2. *De Trin. II*; 3. *De Heb*; 4. *Contra Eut.*; Zu den Werken Gilberts vgl. Gammersbach, a. a. O. 21–29.

⁴ *Contra Eut.* 6, 10–11 S. 323 (PL 64, 1393 D–1394 A).

⁵ A. a. O. 6, 12 S. 323 (PL 64, 1394 A).

selbst, dem, was ist, und dem, wodurch etwas ist, dem formalen Seinsprinzip. Dieses *quo est* ist der Seinsgrund, die Gesamtheit der Bestimmungen, die das Sein eines Dinges determinieren und wird von Gilbert mit dem Begriff *subsistentia* belegt, wobei die Wesensmerkmale dieser *subsistentia* ebenfalls wieder als ihr *quo est* zu verstehen sind⁶. Das Seiende, das *subsistens* bezeichnet Gilbert als *substantia*, verwendet diesen Terminus aber auch im Sinne von *subsistentia*⁷. Die Zusammensetzung des konkreten Seienden ist also bereits auf der metaphysischen Ebene grundgelegt, welche formalursächlich dem je konkreten Seienden wesensgemäß vorgeordnet ist. Diese Unterscheidung von *quod est* und *quo est* hat im Denken Gilberts als Ausgangspunkt eine sprachlogische Distinktion zwischen Wortsubstanz und Wortqualität. Die Wortsubstanz ist das volle konkrete Seiende, während die Wortqualität das bezeichnet, wodurch dieses Seiende ist und bestimmt wird⁸.

Als Konsequenz solchen philosophischen Denkens nun, das den Menschen als *animal rationale mortale* betrachtete, wurde in jener Zeit die Auferstehung angezweifelt, da es sich bei den Auferstandenen nicht mehr um wirkliche Menschen handeln könne, wenn eines der Wesensmerkmale, nämlich die Sterblichkeit, fehlen wird. Es ist aber gar nicht so einfach, die Subsistenzen, deren Zahl unendlich groß ist⁹ und die sich in generische, spezifische und differenzielle¹⁰ einteilen lassen, jeweils zu bestimmen. So weist Gilbert

⁶ Vgl. *De Trin.* I, 2, 3—5 S. 46—47 (PL 64, 1265 D—1266 A); 3, 11—13 S. 53—54 (PL 64, 1271 C—D); 3, 16—23 S. 54—56 (PL 64, 1272 C—1274 B); vgl. hierzu: E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, 141—143; A. Stöckel, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, I. Bd. Mainz 1864, 277—278; P. H. Vicaire, *Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215*, in: RSPPhTh 26 (1937) 460—462; Haring, *The case of Gilbert de la Porrée*, 5—26; ders., *Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers*; hier wird das Problem vor allem hinsichtlich der Anthropologie behandelt.

⁷ *De Trin.* I, 4, 5 S. 63 (PL 64, 1279 D): Quos hic ipse error patenter ostendit omnino nescire huius nominis, quod est 'substantia', multiplicem in naturalibus usum: videlicet non modo id, quod est, verum etiam id, quo est, hoc nomine nuncupari.

⁸ Vgl. Haring, a. a. O. 377—379; ders., *The case of Gilbert de la Porrée*, 40.

⁹ *De Trin.* I, 3, 6 S. 52 (PL 64, 1270 A—C).

¹⁰ *De Trin.* I, 6, 7 S. 66 (PL 64, 1282 B): Quidquid enim est subsistentium esse, eorundem 'substantia' dicitur. Quod utique sunt subsistentium omnium speciales subsistentiae et omnes, ex quibus hae compositae sunt (scilicet eorundem subsistentium, per quas ipsa sibi conformia sunt), generales et omnes, per quas ipsa dissimilia sunt, differentiales. Vgl. auch: *Contra Eut.* I, 44 S. 273 (PL 64, 1367 C); 4, 42 S. 309 (PL 64, 1386 B).

dieses Verständnis des Menschen als *animal rationale mortale* mit der Begründung zurück, daß weder die Sterblichkeit noch die Unsterblichkeit wesentlich zum Menschen gehören, wodurch er eine essentielle Determination erfahre. Es sind dies vielmehr gemäß der Macht und dem Willen Gottes zu verschiedenen Zeiten verschiedene *status* des Menschen¹¹. Die Sterblichkeit fällt also unter eine geschichtliche und nicht unter eine metaphysische Kategorie.

2. Die Sterblichkeit der Seele auf Grund ihrer Natur

Eine eigene Behandlung der Frage nach der Immortalität der Seele findet sich bei Gilbert nicht. Aus einer kurzen Anmerkung jedoch erfahren wir seine Ansicht hierzu. Sie ist eindeutig: „*Caelestes vero spiritus qui ei assistunt, non sunt stabiles, sed naturaliter corruptibiles, et similiter humanae animae*“¹². Was immer nämlich, da es nicht war, durch göttliche Macht ins Dasein treten kann, das kann auch durch dieselbe Macht annihiliert werden. Wenn dies sich nicht so verhielte, wenn nicht das, was zu sein angefangen hat, nicht auch nicht sein könnte, dann wäre Gott nicht unveränderlich. Einigen seiner Geschöpfe hat es aber Gott durch seine Gnade gegeben, daß sie, einmal ins Dasein gerufen, nicht mehr verändert werden, d. h. daß sie unvergänglich und unsterblich sind¹³; hierzu gehört die Seele. Bei der Behandlung der beiden Arten der *compositio*¹⁴ kommt Gilbert auch auf die relative Einfachheit der Seele zu sprechen, wodurch seine These näher erläutert wird, indem er auf seine metaphysischen Grundlegungen zurückgreift.

Die eine Weise der Zusammensetzung ist gegeben, wenn ein Seiendes aus anderen untereinander verschiedenen Seienden konstituiert wird und selbst in seinem Sein ein anderes von diesem Verschiedenes ist, wie z. B. der Mensch, der aus Leib und Seele zusammengesetzt ist. In dieser Hinsicht ist die Seele einfach, denn sie besteht nicht aus verschiedenen *subsistentes*. Gleichwohl ist sie

¹¹ *Contra Eut.* 6, 12—13 S. 323—324 (PL 64, 1394 A—B); a. a. O. 6, 14 S. 324 (PL 64, 1394 B): *Sunt ergo (ut de caeteris taceamus) hominis mortalitas et immortalitas (sive necessaria sive non necessaria) non subsistentiae, quibus ipse sit aliquid, sed eius in diversis temporibus (secundum divinam potentiam sive voluntatem suam) status; vgl. auch a. a. O. 10, 12—18 S. 352—355 (PL 64, 1409 C—1410 C).*

¹² *Contra Eut.* 2, 9 S. 277 (PL 64, 1370 A).

¹³ *Contra Eut.* 2, 9 S. 278 (PL 64, 1370 A): *Sed (sicut dictum est) aliqua mutabilium in eo, quod per creationem facta sunt, ita divina gratia firmat, ut deinceps nequaquam mutantur. Ac per hoc incorruptibilia immortaliaque dicuntur.*

¹⁴ *De Hebd.* 13—16 S. 193—196 (PL 64, 1321 A—1322 C).

nicht absolut einfach¹⁵. Es gibt nämlich eine andere Art der *compositio*, die Zusammensetzung aus den Seinsprinzipien, aus Essenz und Existenz, den *subsistentiae*; denn ein anderes ist es, was die Seele ist, *quod est*, und ein anderes, wodurch sie ist, *quo est*. Nur die Koinzidenz aber von Wesen und Dasein ist absolute Einfachheit¹⁶. Diese kommt allein Gott zu, der mit sich selbst völlig identisch ist. Jedes geschaffene *subsistens* jedoch ist in diesem Sinne zusammengesetzt aus dem, was es ist und dem, wodurch es ist. Damit kann es prinzipiell durch die Auflösung dieser *compositio* sein Dasein verlieren. Für die Seele bedeutet das, daß sie von Natur aus vergänglich ist¹⁷.

Gilbert nimmt hier nicht ausdrücklich Bezug auf die seit Platon herrschende Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele auf Grund ihrer Einfachheit. Es wird jedoch an seinen Ausführungen klar, daß dieser „Beweis“ getrennt von der Lehre der Präexistenz der Seele und hereingenommen in den Schöpfungsglauben seine Schlüssigkeit und Stringenz verliert.

3. Leib und Seele als die Wesenskonstitutive des Menschen

Besondere Beachtung verdienen Gilberts Theorie über das Verhältnis von Leib und Seele sowie sein Personverständnis. Der Mensch ist weder der Leib noch die Seele, sondern er wird wesent-

¹⁵ *De Trin.* II, 1, 18 S. 92 (PL 64, 1306 A): *Contingit enim subsistens esse simplex i. e. ex subsistentibus minime esse coniunctum, cum tamen eius esse sit multiplex: ut anima simplex est, multis tamen subsistentiis aliquid est.*

¹⁶ *Contra Eut.* 4, 9 S. 299 (PL 64, 1380 C): *Simplex est quod esse suum et id quod est unum habet.*

¹⁷ *De Hebd.* 13 S. 194 (PL 64, 1321 B—C): *Alius vero compositionis est modus, quo non quidem subsistens ex subsistentibus — nam quantum ad hoc simplex est — sed et multis, quorum unoquoque est, et multis, quorum unoquoque aliquid est, eius constat proprietas ut hominis spiritus qui — unus et simplex quantum ad hoc quod non ex diversis subsistentibus constat — et multis subsistentiis est et multis earum accidentibus aliquid est, ideoque compositus nec ipsum quod est. Non enim in eo compositionem attendimus, quoniam aliud est, quod est, aliud quo est. Nam si — quemadmodum quod est, unum tantum est, ita quoque — unum simplex tantum esset quo et esset et aliquid esset, nulla ratione compositum esset. Itaque quoniam alio est, alio aliquid est, etiamsi non ex diversis subsistentibus constet, subsistens ipsum concretum atque compositum est. Quoniam ergo omne subsistens tale est, generaliter ait: OMNI COMPOSITO, i. e. omni subsistenti, ALIUD EST ESSE, quo scilicet est, IPSUM VERO EST ALIUD alio quodam, quo scilicet aliquid est.*

lich konstituiert durch die Verbindung beider¹⁸. Die *animatio* des Körpers bzw. die *incorporatio* des Geistes sind die Akte, in denen durch die *coniunctio* von Geist und Körper der Mensch seine Existenz erhält; sie sind die *generatio animalis*. Entsprechend bedeutet die Auflösung dieser Verbindung von Leib und Seele den Tod und das Ende des Menschen als solchen¹⁹. Gleichwohl verlieren diese Bestandteile ihr Dasein innerhalb des Genus Geist und Körper nicht; auch die nicht inkorporierte Seele ist vollkommen Seele und der nicht beseelte Körper ist ganz Körper²⁰, aber sie sind nicht der Mensch, sondern nur die *subsistentiae* für den Akt der *incorporatio* bzw. *animatio*, der seinerseits das formale Seinsprinzip des Menschen ist, als des Kompositums aus Leib und Seele²¹, der mit keinem von beiden weder Leib noch Seele allein genommen ganz identisch ist, denn er ist ein Drittes, das aus der Verbindung der beiden hervorgeht²². Das hindert natürlich nicht, daß die verschiedenen Subsistenzen und Qualitäten von dem gleichen Menschen ausgesagt werden, obgleich sie von dem einen oder anderen der beiden Wesensteile des Menschen genommen sind²³.

Die gleiche These findet sich auch in der porretanischen Sammlung der *Sententiae Divinitatis*²⁴ und wenigstens andeutungs-

¹⁸ *Contra Eut.* 6, 10 S. 323 (PL 64, 1393 D): Nam (ut de caeteris taceamus) homo corporis animatione atque animae rationalis incorporatione animal fit atque homo.

¹⁹ A. a. O. 6, 7 S. 322 (PL 64, 1393 B): Cum enim corpus animatur vel anima incorporatur, fit hac corporis et animae coniunctione generatio animalis: itemque corporis et animae disiunctione eiusdem animalis corruptio.

²⁰ A. a. O. 6, 8 S. 322 (PL 64, 1393 B): Anima namque praeter sui incorporationem perfecte est anima. Et corpus praeter animationem perfecte est corpus. A. a. O. 6, 9 S. 322 (PL 64, 1393 C): Sicut enim anima hominis numquam desinit esse genere spiritus neque corpus eius esse genere corpus, ita homo, etsi remoto corporis et animae habitu desinat esse homo atque animal, numquam tamen desinit esse corpus et spiritus.

²¹ A. a. O. 6, 7 S. 322 (PL 64, 1393 B): Unde animatio corporis et incorporatio animae subsistentiae esse videntur. Et sunt utique: sed neque animae neque corporis sed illius, quod ex his compositum est, animalis.

²² A. a. O. 4, 8 S. 299 (PL 64, 1380 C): Ex carne autem et ossibus et quibusdam aliis fit unum corpus animalis: et ex corpore et anima unum animal.

²³ *Contra Eut.* 4, 10—12 S. 299 (PL 64, 1380 D—1381 B); *De Trin* 1, 3, 11—16 S. 53 f (PL 64, 1271 B—1272 D).

²⁴ B. Geyer, *Die Sententiae Divinitatis*. Ein Sentenzenwerk der Gilbertschen Schule, BGPhMA VII, 2—3, Münster 1909; vgl. dazu H. Weisweiler, *Maitre Simon et son groupe De sacramentis*, SSL 17, Louvain 1937, LXI, XLVI; Landgraf, *Introducción*, 139—140; *Sententiae Divinitatis*, a. a. O. 81: Quaedam vero iunguntur per compositionem, ex quibus quiddam tertium redditur, ut anima et corpus in homine. Der Einwand Harings, *The case of Gilbert de la Porrée Bishop of Poitiers (1142—1154)*, 3: „To give these Sententiae

weise in den Quästionen des Clm 18918²⁵, die ebenfalls der Porretanerschule angehören. Von ganz besonderem Interesse — auch für die Kenntnis des Aristotelismus im 12. Jahrhundert — ist es, daß Gilbert die Lehre des Stagiriten von der Seele als Form des Leibes kannte und dazu Stellung nahm²⁶. Wie A. Schneider²⁷ nachweisen konnte, schöpfte die Frühscholastik diese Kenntnis aus dem Kommentar des Chalcidius²⁸ zum Timaios des Platon, einer der wichtigsten Quellen platonischen und neuplatonischen Gedankengutes im Mittelalter²⁹. Sie übernahm damit zugleich dessen Interpretation, der, die aristotelische Seelendefinition mißverstehend, diese als unrichtig bezeichnete und damit als die maßgebliche Quelle ein Fruchtbarwerden dieses Gedankens für Jahrhunderte verhinderte. So wird es verständlich, daß auch Gilbert, der in seiner Fassung des Personbegriffs dem aristotelisch-thomasischen Verständnis so nahe kam, gegen den falsch verstandenen Aristoteles polemisiert und dessen Formalehre ablehnt.

Gilbert übernimmt die Begründung, mit der auch Chalcidius das Verständnis von *anima* als *entelecheia*³⁰ zurückwies. Die Seele so verstanden würde zu einer akzidentellen Form des Leibes, zu einem bloßen Akzidenz³¹. In Wirklichkeit ist sie aber keine *forma*,

divinitatis the subtitle Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule is, accordingly, not fully justified, unless we agree to burden Gilbert with errors committed by others“, trifft für unser Problem nicht zu.

²⁵ Fol. 112ra: homo est spiritus corporatus; vgl. zu dieser Hs Grabmann, *Scholastische Methode II*, 437; Landgraf, *Introducción*, 140; Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 116 f.

²⁶ *Contra Eut.* 3, 2—3 S. 280 f. (PL 64, 1371 D—1372 B).

²⁷ A. Schneider, *Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie*, BGPhMA XVII, 4, Münster 1915.

²⁸ J. Wrobel, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario*, Lipsiae 1876; vgl. hierzu die Analyse dieses Kommentars von B. W. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus*. Eine historisch-kritische Untersuchung, BGPhMA III, 6, Münster 1902; E. W. Platzeck, *Chalcidius*, in: LThK² II, 1958, 1002.

²⁹ Switalski, a. a. O. 8; F. van Steenberghen, *Aristotle in the West*, Louvain 1955, 24.

³⁰ Aristoteles, *De anima II*, ed. Bekker, Bd. I, Berlin 1831, p. 412 a, 27—28: διὸ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Vgl. Switalski, a. a. O. 19 Anm. 5.

³¹ Wrobel, a. a. O. 262: Alia quidem fere omnia recte et prout fert natura rerum Platonisque dogmatibus consentanee dicta, sed de animae substantia erratum videri, non enim specialem essentiam fore animam, quam adpellat Aristoteles entelechiam: haec quippe forma est corporibus accidens, ut censet Plato, quam hic specialem essentiam nuncupat, et est imago speciei purae a corpore et intelligibilis, penes quam est dignitas exemplaris.

sondern vielmehr eine geistige Substanz im Sinne des *subsistens*, ein subsistierendes Wesen³².

4. Das Personproblem

So sehr Gilbert für die Subsistenz, Immaterialität und Rationalität auch der *anima separata a corpore*³³ eintritt, so entschieden lehnt er es ab, ihr das Personsein zuzuschreiben³⁴. Er definiert den Personbegriff mit Boethius³⁵ „persona est naturae rationalis individua substantia“³⁶. Nach dieser Definition scheint die Seele Person zu sein. Gilbert weist die Argumente für diese These zurück mit dem Hinweis, daß keine Person Teil einer Person sein könne³⁷.

Gilbert faßt noch einen anderen für sein Verständnis charakteristischen Aspekt des Personbegriffs ins Auge, indem er, wie dies schon Papias nach einer völlig verfehlten Etymologie³⁸ getan hat,

³² *Contra Eut.* 3, 2 S. 281 (PL 64, 1371 D): Non enim, sicut quidam dixerunt, est entelechia, hoc est forma, sed potius substantia i. e. subsistens habens in se formas et diversorum generum accidentia. Est et naturae rationalis.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. Williams, *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius*, 26—29; Haring, *Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers*, 384—386.

³⁵ Die Methode des Boethius, die Person zu bestimmen — diese übernimmt Gilbert ebenfalls — ist nicht die ontologische, die sich am Sein des Objekts selbst orientiert, sondern die logisch-kategoriale. Boethius kommt zur Wesensbestimmung der Person mit Hilfe von *genus* und *differentia specifica*, indem er das Seiende unter diese Begriffe einordnet und es näher spezifizierend definiert. Vgl. hierzu V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „skythischen Kontroversen“*, Paderborn 1935, 19 f. Von hier erhebt sich auch die Frage, ob das Phänomen Person wirklich mit dieser Definition erfaßt wird; vgl. H. Mühlén, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person, Franziskanische Forschungen 11 (1954) 3. Im Rahmen dieser Untersuchung ist es jedoch weder möglich noch erforderlich, auf die Genesis und das spezifische inhaltliche Verständnis der beiden maßgebenden Persondefinitionen der Scholastik bei Boethius und Richard von St. Viktor näher einzugehen.

³⁶ *Contra Eut.* 3, 1 S. 281 (PL 64, 1371 D) und an zahlreichen anderen Stellen.

³⁷ A. a. O. 3, 3 S. 281 (PL 64, 1372 A): Hoc tamen impossibile esse per hoc intelligitur, quod nulla persona pars potest esse personae.

³⁸ M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts*, BGPhM II, 4 Münster 1896, 46 Anm. 1.

persona versteht als *per se una*³⁹; als eine Einheit, die in sich ungeteilt gegen alles andere scharf abgegrenzt ist und von nichts anderem ausgesagt werden kann, so wie die personalen Proprietäten Platos und Ciceros von einem einzigen Individuum nicht ausgesagt werden können⁴⁰.

So stellt sich uns eine aufsteigende Linie der Unähnlichkeit dar, von der Singularität⁴¹, alles was existiert ist singular, über die Individualität zur völligen Abgeschlossenheit der Personalität.

Aus dieser Überlegung, daß eine Person weder Teil irgendeines Seienden noch einer Person sein kann, erhellt, daß der Seele als konstitutivem Element des Menschen allein Personalität nicht zukommt, ebensowenig wie dem Leib. Wenn auch die Seele durch keine der *subsistentiae*, durch die der Körper konstituiert wird, ein *aliquid* ist und in diesem Sinne vom Körper verschieden und in sich eins ist, so ist doch der Mensch eine Einheit aus den Seinsprinzipien sowohl des Körpers als auch der Seele; er ist was Leib und Seele sind und zugleich ein anderes, denn Leib und Seele sind nicht einfachhin, was der Mensch selbst ist, sondern sie konstituieren diesen in seiner Personalität⁴².

Auch in diesem Verständnis, das für die Porretanerschule bezeichnend ist⁴³, zeigen sich die Verfasser der *Sententiae Divi-*

³⁹ *De Trin.* I, Gilberti Prologus 6 S. 36 (PL 64, 1257 A): *Omnis enim persona recte intelligitur per se una*; *Contra Eut.* 3, 3 S. 281 (PL 64, 1372 A); 3, 8 S. 283 (PL 64, 1373 A).

⁴⁰ A. a. O. 3, 3 S. 281 (PL 64, 1372 A): *Omnis enim persona adeo est per se una, quod cuiuslibet plena et ex omnibus, quae illi conveniunt, collecta proprietas cum alterius personae similiter plena et ex omnibus collecta proprietate de uno vere individuo praedicari non potest: ut Platonis et Ciceronis personales proprietates de uno individuo dici non possunt.*

⁴¹ *Contra Eut.* 2, 16 S. 280 (PL 64, 1371 B): *Quidquid enim est, singulare est. Sed non: quidquid est, individuum est.*

⁴² *De Trin.* I, 10, 17 S. 82 (PL 64, 1294 D—1295 A): *Non tamen haec ratio sufficit, ut res quaelibet sic per se una nominetur 'persona'. Multae enim sic per se unae in uno sunt: ut in homine uno corpus et anima et omnia, quibus illa sunt. Quamvis igitur anima hominis nullo illorum aliquid sit, quibus eius corpus aliquid est, ideoque a corpore alia et per se una sit, quia tamen et illis omnibus, quibus anima, et illis omnibus, quibus et corpus aliquid est, unus (qui ex his constat) homo est aliquid, neutrum illorum i. e. nec corpus hominis nec eius anima nominatur 'persona', quia non omnino per se sunt. Quae etsi omnibus, quibus sunt, aliis alia a se sint, in uno tamen sunt homine: qui est, quidquid sunt corpus et anima, et aliud, quam sunt corpus et anima. Corpus vero et anima non sunt, quidquid est ipse homo.*

⁴³ Vgl. A. M. Landgraf, *Das Problem Utrum Christus fuerit homo in triduo mortis in der Frühscholastik*, in: *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947, 158 (Dogmengeschichte der Frühscholastik II, 1, 273—319).

*nitatis*⁴⁴ und der Quästionen des Clm 18918⁴⁵ als ihre treuen Schüler. Wenn man die Grundlegung und Durchführung der gilbertschen Theorie, nach der der Mensch als ganzer nur Person ist und nur dort, wo Leib und Seele sind, der Mensch ist, vergleichend neben das unter dem Einfluß der aristotelischen Metaphysik bei Thomas herausgearbeitete Personverständnis stellt, sieht man, daß diese Gedanken Gilberts zum Allgemeingut der Theologie und Philosophie geworden sind. In seiner ganzheitlichen Anthropologie, in der er keines Mediums bedarf, um Leib und Seele zu verbinden, in der aber trotzdem die horizontale Trennungslinie zwischen Körper und Geist klar gezogen wird, und es keine Degeneration des Geistes zu Materie und keine Sublimation der Materie zu Geist gibt⁴⁶, wird an der Unsterblichkeit der geistigen Schicht des Menschen aus theologischen Gründen festgehalten, ohne daß dadurch der Tod seinen Ernst und ganzheitlichen Charakter verliert; er bleibt vielmehr Tod und Ende des Menschen. Wir haben hier den eigenartigen Sachverhalt, daß Gilbert ausgehend von einer vom Platonismus seiner Zeit geprägten Sprachlogik und Metaphysik zwar zu einer „platonisch gefärbten Christologie“⁴⁷ kommt, zugleich aber in seiner Anthropologie alle augustinisch—neuplatonischen Tendenzen überwindet⁴⁸.

⁴⁴ Ed. Geyer, 163: *Persona est rationabilis substantia individuae naturae. Substantiam ponit ad remotionem accidentium; rationalem ad remotionem lapidum. Individuae naturae, id est nulli unita. Per hoc non removetur anima neque angelus, quia anima postquam exit a corpore, nulli unita est. Et ideo ut removeatur anima vel angelus, sic exponatur, individuae naturae, id est: cuius proprietas ita est eius, quod non alterius; sed proprietas animae est eius, id est hominis, cuius ipsa est. Vel persona est res rationalis, cuius plena et integra proprietas in nullo alio reperiri potest.*

⁴⁵ Fol. 111 va—vb: *Sed forte quis instabit dicens: quemadmodum anima dum corpus vivifi/cit persona non dicitur esse nec qui constat ex anima dicitur constare ex persona. Exuta vero a corpore persona videtur esse; sic Filius Dei tertia persona in trinitate et si sic quaedam pars Christi non dicitur Christus constare ex persona. Sed ad haec dicimus quia nihil est. Numquam enim anima persona dicitur esse vel exuta vel in corpore manens.*

⁴⁶ *Contra Eut.* 7, 15 S. 331 (PL 64, 1398 B): *NAM CUM ALIAE SUBSTANTIARUM subsistentium SINT CORPOREAE, ALIAE INCORPOREAE generaliter dicimus quod NEQUE CORPOREA IN INCORPOREAM NEQUE INCORPOREA IN EAM, QUAE EST CORPUS, MUTARI POTEST.*

⁴⁷ Vgl. N. Haring, *Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers*, 380, 391.

⁴⁸ Dies ist vor allem gegen Espenberger kritisch anzumerken, der die Ansicht vertritt, Gilbert habe „ohne Rückhalt seine Lanze für Plato“ eingelegt; J. N. Espenberger, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert*, BGPhMA III, 5, Münster 1901, 99.

III. Simon von Tournai und Radulfus Ardens

A. In seinen Ausführungen zu unserem Problem zeigt sich Simon von Tournai (ungef. 1130—1201)¹ mehr in seiner Abhängigkeit von Gilbert und als Vertreter des Porretanismus als in der ihm sonst eigenen relativen Selbständigkeit² des Denkens und Arbeitens.

Von der Urstandsunsterblichkeit handelt er in seiner Summe, den *Institutiones in sacram paginam*³ und in den von J. Warichez edierten⁴, im wesentlichen später entstandenen Quästionen⁵ unter Verwertung des üblichen positiven Materials.

Auch bei Simon findet sich keine Quaestio, in der die Unsterblichkeit der Geistseele zur Frage gestellt würde, ihm geht es um die Immortalität des ganzen Menschen, deren Fundierung in Natur und Übernatur, ihren Verlust durch die Sünde und ihre Wiedererlangung in der Auferstehung.

1. Die Unsterblichkeit des Urstandes in ihrem Verhältnis zu Natur und Übernatur

Der erste Mensch war sterblich und unsterblich zugleich, beides der Möglichkeit nach. Die Sterblichkeit des Menschen ist in seiner Natur begründet, weil alles Zusammengesetzte korruptibel ist. Aber doch war die Immortalität des Leibes nicht reine Gnade, die ihm durch den Baum des Lebens zuteil werden sollte, vielmehr ist auch sie *de conditione naturae*, insofern ihre eine Komponente in der *aequalitas complexionis*, der Ausgeglichenheit der Zusammen-

¹ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, 535—552; A. M. Landgraf, *Introducción*, 140—143; L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 222—225; J. Warichez, *Les Disputationes de Simon de Tournai*, SSL XII, Louvain 1932; M. Schmaus, *Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon von Tournai*, in: RThAM 4 (1932) 59—72, 187—198, 294—307; DThC XIV, 2124—2126; Ph. S. Moore, J. N. Garvin and M. Dulong, *Sententiae Petri Pictaviensis* 2, Publications in Mediaeval Studies XI, Notre Dame, Indiana 1950, XXXVI—XLIII.

² Vgl. Grabmann, a. a. O. 535.

³ Zu den Hss vgl. Landgraf, *Introducción*, 141.

⁴ J. Warichez, a. a. O.

⁵ Landgraf, a. a. O.; M. Schmaus, *Die Trinitätslehre des Simon von Tournai*, in: RThAM, 3 (1931) 371—396, 379 Anm. 17; Warichez, a. a. O. LI; Lottin, *Psychologie* t. IV, 152.

setzung des Leibes gelegen ist⁶. Hier wird die in diesem Zusammenhang tradierte Augustinussentenz: „quodammodo creatus est homo immortalis quod erat ei de ligno vitae non de conditione naturae“ nur teilweise akzeptiert, indem die Ausschließlichkeit des *non* inhaltlich zu einem ‚sowohl als auch‘ wird.

Präziser gefaßt und weiter ausgeführt sind diese Gedanken in der *Disputatio X*⁷ und *XLIX, Quaestio 5*⁸. Während in der Summe Simon mehr allgemein die Frage aufwarf: *Unde fuit homini immortalitas*⁹, differenziert er in den Quaestionen: „Utrum immortalitas Adae quam habuit ante peccatum fuerit datum vel donum, id est naturale vel gratuitum“¹⁰. Die Antwort gibt Simon hier, indem er nun die Augustinussentenz formal in dem bereits in der Summe angedeuteten Sinne abwandelt: „sic concipitur: non conditione naturae tantum, sed ligno vitae cooperante“¹¹. So hatte also die Urstandsunsterblichkeit zwei konstitutive Elemente: auf seiten der Natur die *complexio aequalis*, in der der Mensch geschaffen worden

⁶ Cod. lat. Paris. Nat. 3114 A = P₁ fol. 41va (Cod. lat. Paris. Nat. 14 886 = P₂ fol. 28ra): An primi parentes mortales fuerint vel immortales. Quaeritur, cum uterque plasmatus fuerit et animatus tam masculus quam femina, an mortalis erat vel immortalis, passibilis vel impassibilis. Mortalis videbatur, quia compositus erat, omne autem compositum natura dissolubile. Immortalis quoque videbatur, mors enim est ex infirmitate, nulla autem erat ibi infirmitas, ergo nec mortalitas. Redditur: mortalis erat possibilitate moriendi, poterat enim mori. Et immortalis erat possibilitate non moriendi, non ab impotestate moriendi. Primus ergo parens primo statu mortalis fuit moriendi possibilitate non necessitate. Post peccatum vero ipse et propago eius mortalis moriendi necessitate non ex infirmitate. Tertio statu post resurrectionem omni infirmitate absorpta immortalis erit moriendi impossibilitate. Unde Augustinus inquit, non ait Apostolus corpus mortale est propter peccatum, sed mortuum. Istud enim ante peccatum mortale est et immortale erat, quia poterat mori et non mori. Aliud est autem non posse mori et aliud posse non mori. Ideo factum est per peccatum non mortale, quia erat, sed mortuum, quod non fieret, si non peccasset. Sed iam deterius est, habet enim necessitatem (fol. 41vb) moriendi. Unde fuit homini immortalitas. Quaeritur, unde erat homini ante peccatum non moriendi possibilitas, quae dicitur immortalitas. Redditur: ex complexionis aequalitate, sicut hodie moriendi necessitas ex eius inaequalitate. Cui obviavit Augustinus super Genesim dicens: quodammodo creatus est homo immortalis, quod erat ei de ligno vitae, non de conditione naturae. Redditur: de conditione naturae erat, quia de aequalitate complexionis, quia poterat non mori, sed de ligno vitae esset, si eo uteretur, quia aequalitas complexionis et ita possibilitas moriendi conservaretur, et sic numquam moriatur.

⁷ Warichez, a. a. O. 40 ff.

⁸ Ebd. 144 f.; dieser Sachverhalt ist eine Bestätigung der Priorität der Summe.

⁹ Siehe Anm. 6.

¹⁰ Warichez, a. a. O. 40.

¹¹ Ebd. 41.

war¹² und in welcher der Grund seiner Fähigkeit, nicht zu sterben, lag. Auf der anderen Seite war diese *complexio* durch den Genuß des *lignum vitae* zu stärken und zu bewahren, bis Adam in den Zustand des *non posse mori* verwandelt worden wäre, von dem ein Abfall nicht mehr möglich ist¹³: darin lag die Gratuität der Unsterblichkeit.

In konsequenter Weiterführung dieses Gedankens ist die Folge der Sünde in dieser Hinsicht der Verlust dieser Ebenmäßigkeit der *complexio*, ihre Degeneration zur *inaequalitas* und *infirmitas*, so daß der Mensch anfällig wurde für Krankheit und Tod¹⁴.

Noch einmal vertieft wird das Verständnis dieses Sachverhalts durch die Frage, ob Adam zugleich Unsterblichkeit und Sterblichkeit besaß und somit Gegensätzliches in sich vereinigte¹⁵. Diese Schwierigkeit wird dadurch beseitigt, daß Simon eine doppelte Potenz annimmt, der Natur und des Falls¹⁶. Die *potentia*, nicht zu sterben, war von Natur in Adam, während sich nichts in ihm fand, was Grund seines Todes sein konnte. Daß man aber trotzdem von ihm sagen kann, er sei sterblich gewesen, war in der *potentia casus* begründet, in der Möglichkeit des Falls, der, wie der Ausgang beweist, den Tod zur Folge hatte¹⁷.

¹² P₁ fol. 40ra (P₂ fol. 27ra): Sicut et in plena aetate, ut nihil prorsus pateretur ab intrinsecis et extrinsecis accidentibus corpori autem consummato et perfecto tam per complexionem quam aetate inspiravit spiraculum vitae.

¹³ P₁ fol. 41vb (P₂ fol. 28ra—rb): An necesse erat homini perpetuo edere de ligno. Quaeritur, an necesse esset homini perpetuo edere de ligno vitae, ut perpetuo conservaret immortalitatem. Redditur ab Augustino super Genesim: sic immortalis et incorruptibilis condita est caro hominis, ut suam immortalitatem et incorruptionem per observantiam mandatorum dei custodiret, in quibus mandatis hoc continebatur, ut de illis lignis concessis manducaret et ab interdicto abstinere. Per horum edulium immortalitatis dona conservaret, donec corporalibus incrementis perductus ad aetatem quae conditori placet, multiplicata progenie ipso iubente sumeret de ligno vitae, quod perfecte immortalis factus cibi alimenta non ulterius inquireret.

¹⁴ P₁ fol. 45vb (P₂ fol. 30vb): Quaeritur, qua poena punitus sit in corpore. Redditur: infirmitate, id est inaequalitate complexionis. Cum enim creatus esset in complexionis aequalitate ut posset non laedi ab extrinsecis vel intrinsecis accidentibus, post peccatum et propter peccatum inflicta est ei inaequalitas complexionis quae dicitur infirmitas.

¹⁵ Warichez, a. a. O. Disp. X quaest. 2, 41—42.

¹⁶ Ebd. 42.

¹⁷ Ebd. 42: Verum est ergo quia immortalitas fuit in eo, sed non mortalitas, tamen poterat mori. Sed quod erat potens mori, hoc erat casu, non haberet in seipso. 144: natura non moreretur. In eo enim statu aptus natus fuit ad moriendum. Vgl. auch 145.

2. Die Unsterblichkeit der Seele als Gegenstand des Glaubens

Obwohl es Simon nie darum geht, die Unsterblichkeit der Seele ex professo aufzuweisen, können wir doch aus den verschiedenen beiläufigen Anmerkungen zu diesem Problem seine Ansicht einigermaßen klar eruieren.

Innerhalb seiner Imago-Dei-Lehre macht sich Simon das Argument aus *De Trinitate* zu eigen, daß die Seele deshalb Gott ähnlich sei, weil er sie unsterblich und unauflöslich geschaffen habe¹⁸, ohne jedoch näher darauf einzugehen.

Auf das Argument der Einfachheit der Seele kommt Simon zu sprechen, wo er sich als Vertreter des Kreatianismus bekennt und den Tradutianismus ablehnt, da die Seele einfach und ohne Teile sei und deshalb nicht von einer anderen Seele stammen könne¹⁹. Er selbst folgert jedoch hieraus nicht ausdrücklich die Immortalität.

In der 3. *Quaestio* der *Disputatio X*²⁰ wird die Frage aufgeworfen, ob die Seele als Sündenstrafe ihre eigene Auflösung verdienen könnte. Dies wird verneint, aber nicht deshalb, weil die Seele, da sie einfach ist, nicht aufgelöst werden könnte, sondern weil es die größere Strafe ist, immer in der Verdammung zu existieren und da es zu größerem Ruhm der Geretteten beitrage. Die Seele ist prinzipiell auflösbar; sie ist zwar in gewisser Hinsicht einfach, insofern sie nicht aus einem Gefüge von Teilen besteht, gleichwohl ist sie zusammengesetzt *concretione formae ad subiectum*, oder wie es in der Summe heißt, „concretione naturarum“²¹ und des-

¹⁸ P₁ fol. 40va (P₂ fol. 27rb): Secundum quid dicitur homo similitudo dei. Quaeritur: cum homo dicitur imago secundum rationem, secundum quid similitudo. Redditur ab Augustino super Genesim: innocentia morum, sanctitate et iustificatione. Idem quoque in libro De Trinitate: anima, inquit, similis deo facta est, quia immortalem et indissolubilem fecit eam deus. — Simon kennt auch eine Gottebenbildlichkeit des ganzen Menschen, sofern dieser, so wie Gott principium aller Dinge ist, Prinzip des ganzen Menschengeschlechtes ist; P₁ fol. 41ra—rb (P₂ fol. 27vb): Quaeritur: cum simul angelos creavit deus, cur mulierem post virum et de viro. Redditur: ut in hoc homo esset imago dei, ut sicut deus est principium omnium rerum sic unus homo totius humani generis.

¹⁹ P₁ fol. 41rb—va (P₂ fol. 27vb—28ra): An anima Eva ex se traduce. Quaeritur, cum anima infusa sit corpori mulieris, an sicut corpus mulieris ex viri corpore anima quoque eius ex illius anima. Redditur: animam non esse ex traduce. Nec enim traducta est ex divina natura ut praedictum est nec ex anima traducitur alia anima, cum sit simplex absque partibus. Vgl. auch Disput. LXXXVI quaest. 1 ed. Warichez, a. a. O. 218—219.

²⁰ Warichez, a. a. O. 42.

²¹ P₁ fol. 3rb (P₂ fol. 2va): Subiectum vero omne vel corpus est vel spiritus. Corpus vero compositum est compage partium, anima vero concretione naturarum.

halb ist sie von Natur auflösbar. Alles nämlich, was einen Anfang hat, hat, auch wenn es faktisch nicht eintritt, von Natur ein Ende. Nichts wird nur von einer Seite her begrenzt. Daher ist es Gnade und somit Gegenstand des Glaubens, daß die Seele nicht aufgelöst wird²², daß sie unsterblich ist.

Dasselbe gilt auch von den geschaffenen reinen Geistern, was mit einer Stelle aus dem Timaios²³ belegt wird.

Nicht nur in dem gleichen in diesem Zusammenhang auftretenden Platonizismus, sondern in der ganzen Art, wie er das Problem angeht und löst, erweist sich Simon in seiner Abhängigkeit von Gilbert von Porrée. Noch mehr ist dies aber zu erkennen in seiner Darstellung des für den Porretanismus charakteristischen Verständnisses der Personkonzeption und des dadurch bestimmten Verhältnisses von Leib und Seele.

3. Leib, Seele und Person

Da hier im wesentlichen die gleichen Gedanken wiederkehren wie bei Gilbert und M. Schmaus in seiner Studie „Die Trinitätslehre des Simon von Tournai“²⁴ zum Teil diese Problematik mitbehandelt und die entsprechenden Texte ediert hat, können wir uns kurz fassen, wobei den Aussagen innerhalb der Trinitätslehre die aus dem Christologietraktat beigelegt werden sollen. Aus der Problematik beider Themen hat sich ja der Personbegriff entwickelt und dort sind auch die Ansätze für das anthropologische Personenverständnis der Frühscholastik niedergelegt. Etymologisch versucht Simon den Begriff *persona* auf zweifache Weise zu erklären: als *per se una*²⁵ und als *personare*²⁶. Zugrunde liegt aber auch bei ihm die boethianische Persondefinition, an die er unmittelbar die These

²² Warichez, ebd.: Quod autem quis dicit eam non posse dissolvi cum sit simplex, non est verum. Est enim genere simplex quodam genere simplicitatis, non omni: quia est absque compage partium; sed tamen est composita concretionem formae ad subiectum, quare solvi potest natura, sed quod non resolvitur est de gratia.

²³ P₁ fol. 32va (P₂ fol. 22vb): Unde Plato ait in Timaeo loquens de eis (angelis): dii deorum quorum opifex idemque pater ego natura quidem dissolubiles. Warichez, ebd.; vgl. Plato, Timaeus 41 A und C.

²⁴ in: RThAM 3 (1931) 371–396.

²⁵ Cod. lat. Arsenal Paris 519 (= P₃) fol. 45vb (P₂ fol. 44ra): Persona enim est per se una, quae sic per se censetur ut non sit de alio vel alterius pars. Warichez, 61; 160; 241; vgl. hierzu Schmaus, a. a. O. 378 f.

²⁶ Warichez, 241; Schmaus, a. a. O. 379 Anm. 17.

und ihre Widerlegung, daß demnach die Seele Person sei, anschließt.

Die Argumente dafür, daß der Seele allein nicht Personalität zukommt, sind die gleichen wie bei Gilbert. Die Seele ist nicht individuell, sondern nur singulär. „Die beiden Begriffe decken sich nicht. Singulär ist ein umfänglicherer Begriff als individuell. Jedes Individuelle, jede individuelle Proprietät ist singulär, aber nicht umgekehrt“²⁷.

An einer späteren Stelle der *Summa* innerhalb der Christologie bezeichnet Simon die Seele als individuell, aber in einem so eingeschränkten und abgeschwächten Sinne, daß es in keinem Widerspruch zu dem vorher Gesagten steht:

„Definitio enim personae non congruit animae. Cum enim anima sit pars personae vel actu cum est in corpore vel natura cum a corpore est separata non individua est quomodo persona quae est per se una valde ab aliis divisa. Neque enim per se subsistens est quod pars alterius est, licet sit indivisibilis per partes. Est ergo individua imposito privative non intensive“²⁸.

Man kann also demnach von Individualität der Seele sprechen, aber dies nur in rein negativem Sinne, insofern sie physisch unteilbar ist, nicht aber in dem intensiven Sinne des strengen Unterschiedenseins von allen anderen Seienden, da sie auch als *anima separata* wesentlich Teil einer Person ist.

Über das Wie der Vereinigung von Materie und Geist finden sich bei Simon keine eigenen Ausführungen. Den aristotelischen Formbegriff lehnt er, die irrige Interpretation des Chalcidius von Gilbert übernehmend, ebenfalls ab²⁹. Ausgehend von seinem Personverständnis jedoch ergeben sich einige Aussagen mit Notwendigkeit. Da der Seele allein nicht Personalität eignet, müssen Leib und Seele als den Menschen konstituierende Seinsprinzipien in eine wesensmäßige Verbindung treten. Denn der Subsistenzgrund des Menschen als Menschen liegt in der Verbindung von Leib und Seele und die Auflösung dieser *coniunctio* bedeutet das Aufhören des Menschseins.

„Hominis est constare ex anima et corpore coniunctis quod docetur per contrarium. Separatione enim unius ab altero desinit esse homo“³⁰.

²⁷ Schmaus, a. a. O. 376.

²⁸ P₃ fol. 43va (P₂ fol. 42ra).

²⁹ Die Texte sind bei Schmaus ediert, in: RThAM 4 (1932) 60 f.

³⁰ P₃ fol. 43va (P₂ fol. 41vb); vgl. auch folgende Texte dazu: fol. 43rb (fol. 41va): *persona vero hominis constet ex anima et corpore simul iunctis*; fol. 50rb (fol. 48vb): *Horum autem scilicet carnis et animae coniunctio Simonem facit homi-*

B. Radulfus Ardens

Das *Speculum universale* (1192—1200)³¹ des Radulfus Ardens³² ist ein wesentlich moraltheologisch ausgerichtetes und bedeutendes Werk, das zu unserem Thema nur einige Anhaltspunkte bietet, durch die es sich jedoch als zur Porretanerschule gehörend ausweist³³.

Cod. Paris Mazarine, 709 fol. 112 va (Cod. Vat. lat. 1175 fol. 104 va—vb):

Quid sit persona hominis.

Est ergo persona, ut ait Boethius in libro de duabus naturis et una persona Christi, naturae rationalis individua substantia. Secundum hanc definitionem humana anima videtur esse persona. Non enim, ut quidam dixerunt, est entelechia, id est forma sed potius substantia habens in se formas. Sed quia nulla persona est pars personae, anima non est persona. Licet enim sit substantia naturae rationalis, non tamen est individua sed tantum singularis. Omnis enim individualis forma est singularis, sed non econtrario.

Porro individualis forma est quae effectum suum non dividit nec communicat pluribus ut haec humanitas. Itaque, quia natura animae, et si non ceteris, saltem communis est suo toti, omnis quippe natura partis (est) et totius, non est substantia anima individua. In hoc igitur quod persona dicitur substantia differt a formis quarum nulla est persona. In hoc vero quod dicitur naturae rationalis, differt a substantiis non rationalibus quarum nulla est persona. In hoc quoque quod dicitur individua, differt a spiritualibus et generalibus rebus. Homo enim inquantum est homo non est persona, sed Plato inquantum est Plato est persona quippe inquantum est Plato est quis, inquantum est homo est quid.

Diese „Ausführungen des Radulfus Ardens ... lesen sich wie ein Auszug aus Simon von Tournai“³⁴ und geben im wesentlichen in

nem, licet caro et anima non uniantur alicui tertio. Horum autem separatione a se invicem Simon desinit esse homo ... Tamen homo subsisteret coniunctione carnis et animae quia coniunctione carnis et animae quilibet subsistit homo qua soluta desinit esse homo. Warichez, a. a. O. 160.

³¹ Zur Datierung vgl. D. Van den Eynde, *Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XII^e siècle*, in: *Antonianum* 26 (1951) 241—243; Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 240 f.; über die Hss berichtet: Hödl, a. a. O. 242; J. Gründel, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*. Eine textkritische Quellenstudie zu den Grundlagen des sittlichen Handelns bis Thomas von Aquin, BGPhMA XXXIX, 5, Münster 1963, 204 f.; ders., *Das „Speculum Universale“ des Radulfus Ardens*, Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, Heft 5, München 1961.

³² Landgraf, *Introducción*, 143 f. und bei Gründel, a. a. O. weitere Literatur.

³³ N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg (Schweiz) 1954, kommt auf Grund seiner Untersuchungen in dieser Frage zu einem anderen Ergebnis, S. 29: „Nach dem Ausweis seiner Beatitudolehre gehört der Gilbertschüler Radulphus Ardens nicht in den Porretanerkreis“.

³⁴ M. Schmaus, in: RThAM 3 (1931) 376 Anm. 12.

dieser Frage die charakteristische porretanische Position wieder, daß der Seele, wenngleich sie geistige und somit unsterbliche Substanz ist³⁵, Personalität nicht eignet. Zur Frage des Urstandes finden wir nur die kurze Feststellung, daß der Mensch durch das Übertreten des göttlichen Gebotes seine ursprüngliche Fähigkeit, nicht zu sterben, verlor und dem Tode verfiel³⁶.

IV. Alanus von Lille

Das Gesamtwerk¹ des Alanus von Lille² (ungef. 1128—1202) ist wesentlich von seinem Grundanliegen, den katholischen Glauben gegen Häretiker zu verteidigen und den Ungläubigen, denen Autoritätsbeweise nichts gelten, durch Vernunftgründe nahezubringen³, geprägt. Durch diese seinem Arbeiten zugrunde liegende Intention⁴ verschiebt sich bei Alanus der Akzent von der historisch-positiven Argumentation, ohne diese zu vernachlässigen, auf die philosophisch-spekulative.

Das hervorragende Ansehen, das Alanus, der den Ehrentitel „magnus“ und „doctor universalis“ erhielt⁵, genoß, war nicht nur

³⁵ Cod. Paris. Mazarine 709 fol. 9rb: Est ergo anima substantia rationalis et immortalis.

³⁶ Ebd. fol. 13vb: Itaque cum homo conditus esset potens non falli, potens non peccare, potens non mori, dei mandatum transgrediendo factus est impotens non falli, impotens non peccare, impotens non mori.

¹ Zu der Edition bei Migne PL 210 vgl. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II 453—454; Alain de Lille, *Anticlaudianus*. Texte critique avec une introduction et des tables. Publié par R. Bossuat. Textes philosophiques du Moyen Age, Paris 1955.

² A. M. Landgraf, *Introducción*, 144—146; Grabmann, a. a. O. 452—470; L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 231—233; O. Lottin, *Un traité sur les vertus, les vices et les dons du Saint-Esprit*, in: MS 12 (1950) 20—56; ders., *Alain de Lille, une source des „Disputationes“ de Simon de Tournai*, in: RThAM 17 (1950) 175—186; G. Raynaud de Lage, *Alain de Lille, poète du XII^e siècle*, Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales, tom XII, Montreal-Paris 1951.

³ Im Prolog zu seinem polemisch-apologetischen Hauptwerk *Contra haereticos libri quatuor* PL 210, 306—430 schreibt Alanus 307 A: Quamvis fides catholica non solum divinarum rationum, verum etiam humanarum fundamentis innixa praeferat, et auctoritatibus theologicis velut irrefragabilibus maximis invicta consistat, tamen propter novos haereticos novis, imo veteribus et novissimis haeresibus debacchantes, philosophicis speculationibus deditos, sed sensuum speculis destinatos; cogor disertis rationibus de fide rationabili reddere rationem...

⁴ E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, 172: „One of the most striking features of his writings is their peculiarly polemical character“.

⁵ Vgl. Grabmann, a. a. O. 453.

in seiner Arbeit als Theologe und Apologet, sondern auch als Dichter begründet. Für eine richtige Beurteilung und Interpretation ist es deshalb von größter Wichtigkeit, das literarische Genus und die dadurch bedingte je verschiedene Methode zu berücksichtigen.

1. Die Lehre von der Urstandsunsterblichkeit

Im 2. Traktat des 2. Buches der Summe *Quoniam homines*⁶ ist die Schöpfung des Menschen und die Frage nach der Unsterblichkeit des Urstandes behandelt. Alanus konstatiert zunächst die Tatsache, daß der Mensch des Urstandes seinem Leib nach sterblich und unsterblich war, daß er die *potentia non moriendi* besaß. Der Frage, ob diese *potentia non moriendi* ein natürliches Gut in Adam war oder nicht, stellt Alanus drei Einwände entgegen, die er von zwei Lösungsversuchen (*quidam* und *alii*) beantwortet werden läßt, um dann seine These vorzutragen⁷.

Die einen nehmen in Adam zwei *potentiae* an: zu sterben und nicht zu sterben. Der Einwand, es sei damit Gegensätzliches von einem zugleich und in derselben Hinsicht ausgesagt, wird zurückgewiesen: „Nec tamen contraria. Posse enim mori, posse non mori“⁸. Der allgemein anerkannte Satz: „Adam spoliatus fuit gratuitis et vulneratus in naturalibus“⁹ spreche auch nicht dagegen, daß die *potentia non moriendi* ein natürliches Gut Adams war, weil sie dann auch jetzt noch bestehen müßte, wenn man dieses ‚natürlich‘ im Sinne von *ab origine datum* versteht und nicht so, daß ohne es die *humana natura* nicht subsistieren könnte. In diesem Verständnis konnte also Adam, wenngleich sie ein *bonum naturale* war, die *potentia non moriendi* durch die Sünde verlieren. Dieser Meinung werden die *alii* gegenübergestellt. Sie behaupten, die *potentia moriendi et non moriendi* sei eine und dieselbe entsprechend der Fähigkeit, zu sündigen und nicht zu sündigen¹⁰.

Nach dem Sündenfall blieb diese *potentia* in Adam nur nach der einen Möglichkeit zurück, nämlich zu sterben, sowie die Potenz der Willensfreiheit ohne Möglichkeit, nicht zu sündigen.

⁶ Ed. P. Glorieux, *La Somme 'Quoniam homines' d'Alain de Lille*, in: AHD 28 (1953) 113—364; ders., *L'auteur de la Somme 'Quoniam homines'*, in: RThAM 17 (1950) 29—45. Dieses Werk wird im folgenden unter der Abkürzung *Q. h.* zitiert.

⁷ *Q. h.* 292—294.

⁸ Ebd. 293.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

Diese zweite These weist Alanus mit der Begründung zurück, das *posse mori* sei eher eine *impotentia* als eine *potentia* und somit könne die *potentia non moriendi* mit dieser nicht identisch sein. Darüber hinaus sei eine zweifache *potentia* durch die *auctoritas* gefordert, welche die Sterblichkeit als *potentia conditione naturae* und die Unsterblichkeit als solche *ex ligno vitae* bezeichnet.

Alanus macht sich keine der beiden Thesen, die für ihn nicht überzeugend sind, zu eigen, sondern versucht, einen neuen Weg für die Erklärung dieses Sachverhaltes zu gehen.

Er versteht das Sterbenkönnen bzw. vor dem Sündenfall Nichtsterbenkönnen nicht als irgendeine *potentia* in Adam, als ein ihm immanentes Wesenskonstitutivum¹¹, sondern als die einem jeweiligen Status zugeordnete Seinsweise des Menschen. Das will heißen, daß der Mensch von Natur aus so konstituiert war, daß es sich ereignen konnte, daß er sterben mußte oder nicht zu sterben brauchte.

Das *posse mori* bzw. *non mori* bezieht sich also nicht so sehr auf den Träger, das Subjekt dieses Ereignisses, als darauf, was sich ereignet, „*potius ad eventum rei quam ad rem eventus*“¹². Der Mensch, der zunächst von Natur auf keines von beiden, sterben oder nicht sterben, definitiv festgelegt war, kommt in einen geschichtlichen Modus seiner Seinsweise, wo von dieser Situation her das eine oder andere zu seinem Schicksal wird¹³.

Um diesen Gedankengang zu verdeutlichen, distinguirt Alanus zwischen *potentia* und *possibilitas* in ihrem Verhältnis zum *posse*. Dieses *posse* kann nämlich auf die *potentia* einer Sache bezogen werden, ohne damit die Möglichkeit der Aktualisierung zu behaupten, z. B. wenn man sagt: ein Ruhender kann laufen. Diesem wird eine *potentia* zugesprochen, die es ihm ermöglicht zu laufen, sie wird aber nicht auf die *possibilitas eventus* bezogen, denn ein Ruhender kann unmöglich laufen.

Andererseits kann sich dieses *posse* auf die Möglichkeit des Ereignisses der Aktualisierung beziehen ohne eine *potentia* in einem Seienden zu bezeichnen. So wenn man sagt: es kann den Antichristen geben. Hiermit wird diesem keineswegs als einem Seien-

¹¹ Vgl. Gilbert von Porrée, oben S. 17 f.

¹² *Q. h.* 293.

¹³ Ebd.: Propter hec inconvenientia dicendum est quod non ideo Adam potuit mori, potuit non mori ante peccatum, quod potentia moriendi fuisset aliqua potentia in Adam vel aliquod naturale vel potentia non moriendi; sed hoc potuit evenire ut moreretur vel non moreretur, ut posse mori vel non mori potius referatur ad eventum rei quam ad rem eventus.

den eine *potentia* zuerkennt, da er nicht ist, sondern dies soll heißen: es kann sich ereignen, daß er auftrete¹⁴.

Entsprechend verhält es sich, wenn von Adam gesagt wird, er konnte vor dem Sündenfall sterben, er war von Natur aus sterblich. Das ist so zu verstehen, daß die Natur oder der Ursprung Adams dem nicht widerstreitet, daß er sterben konnte, „da alles Zusammengesetzte von Natur aus auflösbar ist“¹⁵, nicht aber so, daß in Adam eine *naturalis potentia* zu sterben gewesen wäre.

Die Frage nach der Gratuität der Urstandsunsterblichkeit beantwortet Alanus im Sinne von Simon von Tournai: „non solum ex conditione naturae sed ex fructu ligni vitae“¹⁶. Die *conditio naturae* war in der *aequalitas complexionis* gelegen. Doch auch im Urstand hätte der Mensch dieses Leben beendet, auch ohne daß er gesündigt hätte, z. B. wenn er keine Nahrung zu sich genommen hätte — dies wäre nach Ansicht des Insulensers keine Sünde gewesen — jedoch dieses Ende hätte nicht die Bitterkeit unseres Todes gehabt, sondern die Trennung von Leib und Seele wäre ohne Gewalttätigkeit vollzogen worden¹⁷.

Auffallend ist, daß hier Alanus nicht von der *transmutatio* des Menschen in den Endstand spricht, die nach der sonst üblichen Lehre ohne die Trennung von Leib und Seele vor sich gegangen wäre.

2. Beweise für die Unsterblichkeit der Seele

Innerhalb der Porretanerschule ist Alanus der erste, der sich aus der Polemik mit den Katharern¹⁸ heraus mit der Unsterblichkeit der Seele eingehender befaßt und sie nicht nur mit theologischen, sondern auch philosophischen Autoritäten und rationalen Argumenten aufzuweisen versucht.

Da man mit gutem Grund annehmen darf, in diesen Ausführungen unseres Scholastikers die in seiner Zeit üblichen Argumente und bekannten philosophischen Autoritäten zu diesem Problem zu finden, sollen diese im einzelnen kurz dargestellt werden¹⁹. Der Aufriß der Darlegungen des Alanus ist folgender: Zuerst trägt er die These der Häretiker sowie deren *auctoritates* und *rationes*

¹⁴ Ebd. 293—294.

¹⁶ Ebd. 294—295.

¹⁵ Ebd. 294.

¹⁷ Ebd. 295.

¹⁸ M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts*, BGPhMA II, 4, Münster 1896, 98.

¹⁹ Vgl. hierzu Baumgartner, a. a. O. 98—102.

vor, daß die Seele mit dem Leib zugrunde gehe²⁰, dann folgt die Entkräftigung dieser Argumente²¹. Hieran schließt sich die positive Darstellung der Unsterblichkeit mit theologischen²² und philosophischen²³ Autoritäten. Abgeschlossen wird der Gedankengang durch spekulative Vernunftgründe²⁴.

Den Anstoß zu seinen Erörterungen erhält Alanus durch die Behauptung der Häretiker, es könne deshalb keine Auferstehung geben, weil die Seele mit dem Leib zugrunde gehe. Es ist für unsere Gesamtproblematik des Zusammenhangs von Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Leibes sehr aufschlußreich zu sehen, wie die beiden Fakten im Denken dieser Zeit in einem geradezu kausalen Verhältnis zueinander standen, so daß beide Richtungen, Häretiker und Orthodoxe, darin sich einig waren, daß das eine das andere fordert bzw. mit der Unsterblichkeit eo ipso die Auferstehung widerlegt sei.

Zunächst seien die heidnischen *auctoritates* genannt. Nach einem Zitat aus dem Asclepius des Mercurius: „omnis enim immortalis est anima“²⁵ führt Alanus den *Liber de causis*²⁶ „unter dem Titel ‚Aphorismi de essentia summae bonitatis‘ zum ersten Mal in die philosophische Literatur der Scholastik“²⁷ ein mit dem Gedanken, daß die Seele *in horizonte aeternitatis*²⁸ stehe²⁹, im Sinne der per-

²⁰ PL 210, 328 B—329 D.

²¹ Ebd. 329 C—331 D.

²³ Ebd. 332 B—333 A.

²² Ebd. 332 A—B.

²⁴ Ebd. 333 A—334 C.

²⁵ PL 210, 332 C; vgl. *Apulei Asclepius* Cap. 2, ed. Goldbacher, 29; PL 210, 332 D—333 A: Item Mercurius in Asclepia ait quod animae post dissolutionem coguntur credere poenis quae in vita noluerunt credere verbis. Vgl. ebd. cap. 28 S. 51.

²⁶ Dieses Werk ist ein Auszug aus der *Institutio Theologica* (στοιχειώσις θεολογική) des Proclus und wurde vermutlich von dem arabischen Philosophen Alfarabi zusammengestellt und von Gerhard von Cremona vor 1187 aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt. Als Quelle neuplatonischen Gedankengutes wurde es für das lateinische Mittelalter von großer Bedeutung. Vgl. hierzu: M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, Münster 1893, 18; P. H. Vicaire, *Les Porcétiens et l'Avicennisme avant 1215*, in: RSPHTh 26 (1937) 458; O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute*, bekannt unter dem Namen *Liber de causis*, Freiburg 1882; LThK VI 1961², 1013; F. Van Steenberghen, *Aristotle in the West. The origins of Latin Aristotelianism*, Louvain 1955, 17—18, 63—64.

²⁷ M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts*, 99.

²⁸ PL 210, 332 C.

²⁹ Wir übernehmen diese bei Migne völlig verderbte Stelle in der von Baeumker nach Cod. Bernensis 335 korrigierten Form: Cl. Baeumker, *Handschriftliches zu den Werken des Alanus*, in: PhJ VI (1893) 163—175; 417—429; 419: „In Aphorismis (die Handschr. hat anfforismis) etiam de essentia summae bonitatis legitur quod anima est in horizonte (die Hdschr. orizonte) aeternitatis, et ante

petuitas, der immerwährenden Fortdauer, deren Seinsweise in der Seele ihre äußerste Grenze erreicht und nicht über sie hinausreicht. Damit steht die Seele über der Zeit, die Anfang und Ende hat, insofern sie zwar ein *principium* aber kein Ende hat.

Nach Zitaten aus Virgil³⁰ und Cicero³¹ wird schließlich Plato angeführt mit einer Stelle aus dem Timaios³² und mit dem allgemeinen Hinweis, daß er auch im Phaidon vielfach die Immortalität der Seele beweise³³.

Charakteristisch für die besonders in diesem Werk von Alanus verfolgte Methode ist die Überleitung von den Autoritäts- zu den Vernunftbeweisen und die Begründung ihrer Notwendigkeit: „Sed quia auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est“³⁴.

Von drei verschiedenen Ansatzpunkten geht Alanus aus, um die Unsterblichkeit der Seele aufzuweisen.

Der erste am besten durchgeführte Gedanke beschäftigt sich mit der Immaterialität und Einfachheit. Daran schließt sich ein zunächst sonderbar anmutendes, geradezu utilitaristisches Argument. Am Ende klingt noch der sogenannte moralische Beweis an.

Seitdem Platon in seinem Phaidon die Frage gestellt hat, wie denn etwas zugrunde gehen könne, und zu dem Schluß kam, daß die Seele nicht korruptibel und somit unsterblich sei, kehrt dieser Gedanke von der Einfachheit der Seele wieder, wo immer man über dieses Problem spekulierte. So stellt auch Alanus diese Überlegungen an den Anfang seines demonstrativen Beweisganges für die Immortalität der Seele. Unsere Erfahrung kennt zwei Weisen und Möglichkeiten, wie ein Seiendes zugrunde gehen kann: entweder durch Zerfall in seine Teile, wie beim Körper, oder durch den Wandel der zugrunde liegenden Materie, wie es bei der Proprie-

tempus. Nomine aeternitatis hic designatur perpetuitas. Ergo est sensus (darnach eine ganze Zeile des Migne'schen Textes zu streichen): anima est in horizonte aeternitatis, id est in termino perpetuitatis; quod est: perpetuitas est in anima ita, quod finitur in anima, id est non protenditur ultra animam, et est supra tempus. Tempus vocatur hic mora habens principium et finem. Ergo anima, etsi habuerit (die Hdschr. habeat) principium, non habebit finem. Vgl. dazu auch PL 210, 695 B: Perpetuo da principium, sed fine carebit, ut angeli et anima.

³⁰ PL 210, 332 C—D; Aeneis XII, 952.

³¹ Ebd.

³² PL 210, 333 A: Plato etiam in Timaeo ait animas post dissolutionem variis affligi poenis. Wie die anderen Timaioszitate der Frühscholastik scheint auch dieses aus Chalcidius entnommen zu sein; vgl. Ed. Wrobel, n. 136 S. 198: cum in Politia tyranni animam facit excruciaci post mortem ab ultoribus.

³³ PL 210, 333 A.

³⁴ Ebd.

tät der Fall ist³⁵. Die Seele ist aber keine körperliche Substanz, d. h. sie ist einfach³⁶ und kann deshalb nicht in Teile aufgelöst werden, denn alles Seiende ist vergänglich auf Grund seiner Körperlichkeit³⁷. Als unkörperliche Substanz kann sie jedoch auch von der zweiten Möglichkeit des Vergehens nicht betroffen werden. Sie ist also unsterblich³⁸. Nachdem Alanus diese Behauptung aufgestellt hat, geht er daran, ihre Prämisse, die Immaterialität *multiplici ratione*³⁹ zu beweisen.

Die erste Deduktion ist logisch-kategorialer Art. Die Seele wird ebenso wie der Engel als Art unter den Gattungsbegriff *spiritus*⁴⁰ gefaßt. Beide müssen also entweder körperlich oder unkörperlich sein. Daß aber der Engel körperlich sei, ist für Alanus so ausgeschlossen, daß ihm diese Alternative für die Immaterialität der Seele Beweis genug ist⁴¹. Weiterhin spricht dafür, daß der Seele keine räumlichen Dimensionen zukommen⁴².

Der Charakter der Geistigkeit der Seele läßt sich auch an der Fähigkeit des Menschen, Geistiges und Unkörperliches⁴³ sowie das Lebensprinzip ohne das Merkmal der Körperlichkeit⁴⁴ zu erkennen, aufzeigen. Ferner weisen daraufhin das sensitive Leben wie die freie Bewegung des Körpers, was alles dem Körper als solchem nicht zukommen kann⁴⁵, sowie die Organisation der einzelnen Teile zu dem Leib des Menschen⁴⁶.

Aus all dem geht hervor, daß die Seele geistig und deshalb unvergänglich ist⁴⁷.

Der zweite Gedanke zum Erweis der Immortalität der Seele ist ein kühles utilitaristisches Abwägen der Chancen, wie es ein Gläu-

³⁵ Ebd.: Quidquid corrumpitur, aut corrumpitur ex dissonantia partium, ut corpus, aut fluxu materie, ut proprietas.

³⁶ PL 210, 945 A: Simplex dicitur quod caret partibus, unde anima dicitur simplex quia partes non habet. Q. h. 290: Amplius si anima genita esset ex anima gignentis, portio anime gignentis transiret in substantiam anime geniti, et ita anima esset composita, cum tamen apud omnes sapientes credatur esse simplex.

³⁷ PL 210, 334 B: ... legitur, quod res destructibiles sunt ex corporeitate non ex incorporeitate.

³⁸ Ebd. 333 B.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ PL 210, 328 D—329 A: hoc genus substantia dividitur in haec duo genera, corpus et spiritus; haec autem differentia, corporeum, adiuncta huic generi, substantia, facit hoc genus, spiritus.

⁴¹ Ebd. 333 E: hoc genus, spiritus, continet sub se has species, animam et angelum. Ergo angelus incorporeus non est, vel anima est etiam incorporea.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd. 333 B—C.

⁴⁵ Ebd. 333 C—D.

⁴⁴ Ebd. 334 A

⁴⁶ Ebd. 333 D—334 A.

⁴⁷ Ebd. 334 A: Ex praedictis patet animam esse incorpoream et ita incorruptibilem.

biger einem Philosophen, der die Unsterblichkeit der Seele leugnete, zu bedenken gab. Es sei nämlich in keinem Falle von Nachteil, an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, selbst wenn diese sterblich wäre, wohl aber das Gegenteil. Also ist es besser und sinnvoller, daran festzuhalten, daß sie unsterblich sei⁴⁸, zumal da Aristoteles⁴⁹ fordert, daß man von zwei Möglichkeiten die wählt, welche ein Gut in sich birgt.

Schließlich erwähnt Alanus noch ganz kurz den moralischen Beweis⁵⁰, der von dem Gedanken des Lohnes und der Strafe ausgeht und nur dann verständlich und überhaupt sinnvoll ist, wenn, worauf schon aufmerksam gemacht wurde, Unsterblichkeit und Auferstehung so eng zusammenhängend und in einer solchen Zuordnung gesehen werden, daß es das eine ohne das andere nicht geben kann.

3. Das Leib-Seele-Verhältnis

Leib und Seele sind nach der Lehre des Insulensers zwei völlig verschiedene, entgegengesetzte und in keiner Weise voneinander ableitbare Substanzen⁵¹. Es sind verschiedene Naturen⁵², die im Menschen vereint sind, Materie und Geist⁵³, Irdisches und Himmlisches⁵⁴, Einfaches und Zusammengesetztes⁵⁵, Unsterbliches und Vergängliches⁵⁶.

Wenn wir nun fragen, wie Alanus das Verhältnis von Leib und Seele sieht, so scheint er zunächst ein Vertreter der platonisch-augustinischen Auffassung einer äußeren akzidentellen Vereinigung zu sein. Der Leib ist die Behausung⁵⁷, das Gewand⁵⁸, das Brautge-

⁴⁸ Ebd. 334 A—B: Si mortalis est anima, et credis eam esse immortalem nullum tibi inde proveniet incommodum; si autem est immortalis, et credis eam esse mortalem, aliquod potest tibi inde provenire incommodum.

⁴⁹ Ebd. 334 B; das hier unter dem Namen des Aristoteles zitierte Werk *De eligendis duobus propositis* ist nach Baumgartner, a. a. O. 101 Anm. 3 ein moralischer Traktat, der unter dem Namen des Stagiriten in Umlauf kam.

⁵⁰ PL 210, 334 B; auch dieser Gedanke geht auf Plato zurück, vgl. E. Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 Bde, Tübingen 1925; B. Bendfeld, *Grundlegung und Beweisführung der Unsterblichkeitslehre in der beginnenden Hochscholastik*, Emsdetten 1940, 112.

⁵¹ PL 210, 414 B: ... quamvis alterius naturae sit anima, alterius caro: nec anima convertitur in carnem, nec caro in animam.

⁵² Ebd. 495 D: Dispar natura, dispar substantia, forma discors, esse duplex.

⁵³ *Anticlaudianus*, PL 210, 549 B.

⁵⁰ Ebd. 495 D.

⁵⁴ Ebd. 493 B, 546 D, 551 A.

⁵⁷ Ebd. 503 C, 549 B.

⁵⁵ Ebd. 550 C.

⁵⁸ Ebd. 533 C.

mach⁵⁹, ja sogar das Gefängnis⁶⁰ der Seele. Ihr Verhältnis ist das des *connubium*, der *copula maritalis*⁶¹.

Um diese Aussagen richtig zu verstehen und das Gemeinte nicht zu eng zu fassen, darf man das literarische Genus, in dem sie sich finden, nicht außer Acht lassen. Soweit wir es übersehen, kommen diese auf ein rein äußerliches Verhältnis hindeutenden Vergleiche ausschließlich in den dichterischen Werken unseres Porretaners vor, während, was gleich zu zeigen sein wird, in seinen systematischen Abhandlungen ein anderes, personales Verständnis zum Durchbruch kommt, so daß man diese Bilder aus der literarischen Gattung als dichterische Einkleidung verstehen muß, die nicht unmittelbar einen metaphysischen Sachverhalt zum Ausdruck bringen will.

Wie Gilbert⁶² und Simon von Tournai⁶³ und mit der gleichen Begründung aus dem falschen Formverständnis lehnt auch Alanus die aristotelische Definition der Seele, nach der sie *forma* des Leibes sei, ab⁶⁴. Gleichwohl versteht er das Zusammen von Leib und Seele, den Menschen als Einheit des Personseins⁶⁵ und zwar nicht in dem Sinne wie Hugo von St. Viktor⁶⁶, daß die personale Seele den Leib an ihrem Personsein partizipieren läßt, sondern so, daß durch die Vereinigung von Leib und Seele der Mensch in seiner Personalität konstituiert wird⁶⁷.

Leib und Seele sind *principales partes*⁶⁸, Teilprinzipien des Menschen, die nicht *per applicationem*, äußerlich, so wie man sich ein Gewand überwirft, wodurch kein *unum* zustande kommt, verbunden sind, sondern *per unionem*, wodurch aus dem Annehmenden und dem Angenommen ein Seiendes wird⁶⁹.

⁵⁹ Ebd. 548 A.

⁶⁰ Ebd. 503 C: *ergastula carnis spiritus egrediens proprios remearet in ortus*.

⁶¹ Ebd. 442 B, 443 A, 550 C, 551 A.

⁶² Vgl. oben S. 21 f.

⁶³ Vgl. oben S. 30.

⁶⁴ PL 210, 333 B: *proprietas sine (lies sive) forma non est, quia substantia est*.

⁶⁵ Ebd. 414 B: *Et sicut anima rationalis et caro propter unitatem personae unus est homo...*

⁶⁶ Vgl. die Ausführungen über Hugo von St. Viktor weiter unten.

⁶⁷ *Theologiae Regulae*, PL 210, 676 B: *ex eo enim, quod homo fit unum ex unione corporis et animae, incipit esse persona*. Vgl. auch *Distinctiones Dictionum*, ebd. 699 D.

⁶⁸ *Contra Haereticos*, PL 210, 325 A.

⁶⁹ *Q. h.*, 273—274: *Et ideo dicimus quod duplex est assumptio corporis: alia per applicationem, alia per unionem. Per applicationem assumit iste sibi pallium vel tunicam; et ideo ex assumente et assumpto non fuit unum. Est alia assumptio per unionem secundum quam anima assumit corpus; unde ex anima et corpore fit unum*. Vgl. auch *Theologiae Regulae*, PL 210, 675 A. Mit diesen Ausführungen in der Summa hat Alanus selbst und am gleichen Bild vom Kleid unsere Deutung

Wenngleich Alanus es dem Wortlaut nach ablehnt, die Seele als *forma corporis* zu bezeichnen, so kommt er doch sachlich gesehen dem richtigen Verständnis dieses von Aristoteles gemeinten Sachverhaltes sehr nahe, wenn er die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele daraus beweist, daß sie Organisationsprinzip⁷⁰ des Leibes sei, da es nicht in der Natur der Teile, aus denen ein Körper zusammengesetzt ist, liege, ein kontinuierliches in seinem Wesen bestimmtes Ganzes zu bilden, sondern vielmehr auseinander zu fallen⁷¹. Die Geistseele ist also hier ganz klar, wenn dies auch nicht dem Begriffe nach vorkommt, als Formprinzip des Leibes gesehen.

Als verbindendes Medium zwischen Körper und Geist nennt Alanus neben Zahl und Harmonie⁷², wie überhaupt die Musik und Arithmetik den ganzen Makro- und Mikrokosmos durchwalten⁷³, vor allem den *spiritus phisicus sive naturalis*⁷⁴, einen Körper,

von oben legitimiert und als richtig erwiesen; vor allem Baumgartner, a. a. O. 104 ist hier zu einem falschen Ergebnis gekommen, der die Summa noch nicht kannte und diese Bilder wörtlich verstand.

⁷⁰ Baumgartner scheint hier nicht richtig zu sehen, wenn er das gerade Gegenteil davon behauptet, a. a. O. 104: „Die Seele ist weder Seins- noch Organisationsprinzip des Körpers“.

⁷¹ *Contra Haereticos*, PL 210, 333 D—334 A: Item, corpora sunt continua et composita ex partibus, continuatio autem non fit nisi per motum partium compositi, et retractionem aliarum ab aliis, et per uniuscuiusque earum in suo loco retentionem. Sed non est ex partibus, se coniungi, cum earum potius sit natura, ire in diversas partes. Necesse est igitur ut sit ibi in essentia, praeter corpus, quae id faciat.

⁷² *Anticl.*, PL 210, 550 C—551 D: Caput II. Concordia foederat animam corpori. Arithmetica et Musica cooperantur coniunctioni animae et corporis. Vgl. auch 503 C.

⁷³ Ebd. 516 C—518 A.

⁷⁴ *Contra Haereticos*, PL 210, 329 D—330 A; *Anticl.*, 676 B—C; zu der Lehre vom spiritus medius, die in ihrer Entstehung weit in die voraristotelische Zeit zurückreicht und auf dem Hintergrund der Naturphilosophie der Alten zu verstehen ist, vgl. H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, Gotha 1880; ders., *Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Geist-Begriffes*, Archiv für Geschichte der Philosophie 27 N. F. XX (1913) 1—16; ders., *Die Entwicklungslehre vom Geist (Pneuma) in der Wissenschaft des Altertums*, in: Ztschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 12 (1880) 361—407; Fr. Rüsche, *Blut, Leben und Seele*. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen, Paderborn 1930; ders., *Pneuma, Seele und Geist*, in: ThGl 23 (1931) 606—625; ders., *Das Seelenpneuma*. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre, Paderborn 1933; G. Verbeke, *L'Évolution de la Doctrine du Pneuma*, Paris 1945; H. Spettmann, *Die Psychologie des Johannes Pecham*, BGPhMA XX, 6, Münster 1919, 29 f.; Thomas von Aquin, *Die Seele, Erklärungen zu den drei Büchern des Aristoteles 'Über die Seele'*, übertragen und eingeleitet von Alois Mager, Wien

feiner als Luft und weniger fein als Feuer⁷⁵. Er reicht an beide Extreme heran, an den Geist durch seine Beweglichkeit und Subtilität, an den Leib durch seine Körperhaftigkeit⁷⁶. Durch ihn werden der *spiritus rationalis*, die Geistseele, mit dem Körper verbunden⁷⁷ sowie die Sinnesempfindungen und Vorstellungen vermittelt⁷⁸. Im Gegensatz zur Vereinigung der Geistseele mit dem Körper, aus der eine Person hervorgeht, bleibt die Verbindung des *spiritus physicus* mit dem Körper im subpersonalen Bereich⁷⁹.

4. Das Personproblem in der Anthropologie

Aus dem bisher Gesagten geht schon eindeutig hervor, daß Alanus der Seele die Personalität absprechen wird. Gleichwohl soll dieser Frage, zumal da unser Scholastiker sie eigens stellt und diese für die Beurteilung dieser Periode von Valenz ist, noch besonders nachgegangen werden.

Ungeprüft wird auch von Alanus die Definition der Person: „Dicitur naturae rationalis individua substantia“⁸⁰ des Boethius übernommen. Von dieser Definition ausgehend ist zu zeigen, daß der Seele die Individualität und damit die Personalität mangelt. Individuell im eigentlichen Sinne kann man nichts nennen, was, sei es im aktuellen Vollzug, sei es auf Grund seiner Natur, *communibilis*, mitteilbar ist, d. h. was wesentlich bezogen ist auf ein zu konstituierendes Seiendes und somit nicht von allem anderen streng unterschieden und abgeschieden ist⁸¹. Die Seele aber als Seinsprinzip

1937, Einführung; A. Schneider, *Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie*, BGPhMA XVII, 4, Münster 1915, 383–386.

⁷⁵ *Theologiae Regulae*, PL 210, 676 C: *Physicus autem spiritus dicitur quoddam corpus subtilius aere, minus subtile igne vegetans corpus*. Die entsprechende Stelle *Contra Haereticos*, 329 D: *hic spiritus est subtilior aere et etiam igne*, ist, wie die Herausgeber anmerken, in den Hss verderbt.

⁷⁶ *Theologiae Regulae*, PL 210, 676 C: *Habet enim affinitatem cum anima in agilitate et subtilitate; cum corpore vero in corporeitate*.

⁷⁷ *Contra Haereticos*, PL 210, 329 D: *quo mediante anima rationalis unitur corpori*.

⁷⁸ Ebd.: *quo mediante fit sensus et imaginatio*.

⁷⁹ *Theologiae Regulae*, PL 210, 676 B: *Subpersonalis unio dicitur unio spiritus physici ad corpus*.

⁸⁰ *Distinctiones Dictionum*, Stichwort *persona*, PL 210, 899 C; hier hat Alanus thesenhaft zusammengefaßt, was er in der *Summa Quoniam homines*, 173–174 eingehend erörtert; im gleichen Sinne wie Simon von Tournai unterscheidet auch er die Begriffe individuell und singular, vgl. *Q. h.* 173.

⁸¹ Ebd. 173.

des Menschen ist somit kein *individuum*, da sie als Teil in ihrer Natur zugleich in der Natur des Ganzen des Menschen völlig mitgeteilt ist⁸², so daß der Mensch geistig ist durch die Geistigkeit seiner Seele⁸³.

Aber auch der *anima separata*, die nicht *actu* als Teil existiert, kommt keine Individualität zu, da ihre Existenzweise die des wesentlichen Bezogen- und Hingeordnetseins auf ihren Körper ist⁸⁴. So kommt Alanus, nachdem er noch einmal eigens die Einwände derjenigen, die wenigstens der *anima separata* Personalität zuschreiben wollen, widerlegt hat⁸⁵, zu dem Ergebnis: „Praemissis rationibus ducti, dicimus quod anima nec unita nec separata a corpore est individua vel persona“⁸⁶.

Personalität eignet nur Gott, den Engeln und dem Menschen⁸⁷.

V. Magister Martinus

Die *Compilatio quaestionum theologiae secundum Magistrum Martinum*¹ („un des théologiens les plus mystérieux de l'Université de Paris au XII. siècle“²) stellt eine theologische Summe nach der üblichen Art dar, wie sie sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entwickelt hat. Martinus ist reiner Kompilator und beansprucht auch selbst nicht, mehr zu sein, was er in seinem Prolog eigens zum Ausdruck bringt³. „Seine Absicht ist es, aus den authentischen Schriften sein Werk herzustellen“⁴, wobei er aber trotz der

⁸² Ebd. 173: quia natura partis est natura totius.

⁸³ *Contra Haereticos* PL 210, 333 C: quod enim homo incorporea percipit, non habet ex se sed ex anima; vgl. *Q. h.* 173.

⁸⁴ *Q. h.* 173: Quae quamvis post dissolutionem separetur a corpore, tamen natura communicabilis est; et ita non est individua; quamvis enim separetur actu, tamen eius natura exigit ut uniatur corpori.

⁸⁵ Ebd. 173 f.

⁸⁶ Ebd. 174; vgl. auch *Distinctiones dictionum*, PL 210, 898 D: Anima ergo non est persona, quia quamvis naturae rationalis, tamen non est substantia individua; *Contra Haereticos*, PL 210, 346 B.

⁸⁷ *Q. h.* 173: Et per hoc liquet quibus conveniat hoc nomen persona, scilicet Deo, angelis, homini; animae vero non.

¹ Cod. lat. Paris. Nat. 14 526 fol. 61ra—141rb; Cod. lat. Paris. Nat. 14 556 fol. 267ra—364va; weitere Hss siehe Landgraf, *Introducción*, 153.

² D. Van den Eynde, *Notices sur quelques 'Magistri' du XII^e siècle*, in: *Antonianum* 29 (1954) 129—142; 136; vgl. auch: M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, 524—530; A. M. Landgraf, a. a. O. 153 f.

³ Grabmann, a. a. O. 525 f.

⁴ Ebd. 525.

größtenteils wörtlichen Abhängigkeit, hauptsächlich von Alanus de Insulis⁵, Simon von Tournai⁶ und Petrus von Poitiers⁷, eine eigene stark dialektische Methode entwickelt. Wenngleich unser Kompilator auf weite Strecken auch Petrus von Poitiers verpflichtet ist, so steht er doch in den Kontroversfragen ausschließlich auf seiten der Porretaner⁸ und gibt damit, was unser Problem angeht, im wesentlichen die Gedanken von Alanus und Simon wieder.

Um eine Vorstellung von der Arbeitsweise unseres Magisters zu vermitteln, wurden bei den edierten Texten jeweils die Fundstellen im Apparat angegeben.

Compilatio quaestionum theologiae secundum magistrum Martinum

Cod. lat. Paris. Nat. 14 526, fol. 82ra—va;

Cod. lat. Paris. Nat. 14 556, fol. 294va—295ra.

- 1 Item quaeritur de statu primi hominis ante peccatum, utrum tunc fuerit mortalis vel immortalis.

Respondeo: quodammodo erat mortalis ante peccatum primus homo et alio modo immortalis. Unde Augustinus: creatus est homo immortalis, quod fuit

- 5 ei de ligno vitae non de conditione naturae. Mortalis erat conditione corporis animalis, immortalis vero beneficio. Ecce dicit hoc non fuisse ex natura, sed ex ligno vitae, quia sic intelligendum est: non fuit hoc in primo parente ex natura, sed ex gratia et sustentatione ciborum, quod autem speciali ligno vitae attribuitur non est intelligendum, id est ex aliis non provenisset, sed ideo eis potius attri-
- 10 buitur quia ex illius ligni usu corpus sanitatem firmaretur. Duo scilicet operabatur immortalitatem eius scilicet conditio naturae et beneficium gratiae et esus ligni.

Item posito quod deus non praecepisset ei, ut comederet de alio ligno, quaeritur utrum semper posset vivere sine esu scilicet alicuius ligni. Quod si est, ergo non posse mori non erat ei de ligno vitae.

- 15 Solutio: si dominus non praecepisset ut vinceretur aliquo ligno, absque esu tali posset semper vivere, quia dominus providus dispensator ei providisset aliud subsidium vitae in compensationem lignorum, quae sibi fuerant concessa ad decerpendum.

- Item immortalitas et mortalitas sibi opponuntur immediate. Adam ante lapsum erat mortalis et immortalis, ergo duae contradictoriae oppositae praedicabantur de Adam.
- 20

⁵ Vgl. N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg (Schweiz) 1954, 27.

⁶ Vgl. J. Warichez, *Les Disputationes de Simon de Tournai*, SSL 12, Louvain 1932, XXXII, XXXV.

⁷ Vgl. Landgraf, *Introducción*, 153 f.

⁸ Vgl. D. O. Lottin, *Psychologie* IV, 1 S. 160.

Cod. lat. Paris. Nat. 14 556: 1 de statu ... tunc) utrum status primi hominis ante lapsum; 7 quia) quod; 7 natura add tantum; 8 autem add hoc; 9 eis) ei; 10 firmaretur) confirmaretur; 10 scilicet) itaque; 10 operabatur) operabantur; 11 ligni add vitae; 13 posset) possit; 13 esu) usu; 13 scilicet om; 13 non posse mori) posse non mori; 16 aliud) aliquod; 20 duae contradictoriae oppositae) duo contradictoria opposita; 21 Adam) eodem;

Solutio: hoc nomen 'immortalitas' dupliciter accipitur: dicitur enim immortalitas quandoque impossibilitas moriendi secundum quam acceptionem mortalitas et immortalitas sibi opponuntur immediate. Immortalitas vero interdum dicitur possibilitas non moriendi secundum quam acceptionem termini non sunt contraria mortalitas et immortalitas. Cum ergo dicitur, Adam ante lapsum erat immortalis, hoc nomen immortalis non praedicat de Adam impossibilitatem moriendi, sed possibilitatem non moriendi tantum praedicat.

Item quæ erunt curiosi scholares, qualiter liberos procreassent primi parentes, si non peccassent.

Respondeo: si non peccassent sine ardore libidinis convenirent ipsi carnaliter nec dolor esset in partu, et genitalibus membris sicut et ceteris membris imperarent.

Item immortalitas primi parentis ante lapsum erat ei naturalis, nullum autem naturale per peccatum est ablatum, licet aliquod sit obfuscatum. Ergo Adam per peccatum non amisit hoc naturale, scilicet immortalitatem, immo et merito transgressionis necessitas moriendi inflicta est ei.

Solutio: naturale dicitur multis modis. Dicitur enim naturale sine quo res non subsistit, ut humanitas hominis dicitur naturalis. Item dicitur naturale quod iuvat hominis naturam ut comedere et huiusmodi. Dicitur etiam naturale quod incipit cum natura, secundum quam significationem immortalitas Adæ ante lapsum dicitur fuisse naturalis. Quod obiectum est ergo Adam nullum naturale amisit merito peccati, intellige dictum de naturalibus sine quibus res non subsistat. Quæ proprie naturalia sunt et naturalia dicuntur proprie. Mortalitas autem non est tale naturale sine quo res non subsistat, immo sine immortalitate res plerumque subsistit.

Item quæ eritur, utrum Adam natura esset ante lapsum dissolubilis, quod videtur sic posse probari: legitur in Timæo Platonis: dii deorum quorum opifex uterque (!) ego, natura quidem dissolubiles me autem sic volente indissolubiles sunt. Ergo si dii indissolubiles sunt, id est angeli natura et homo ante peccatum erat natura indissolubilis, cum homo compositus sit utroque genere compositionis, scilicet compositione partium et concretionem naturarum. Angelus vero compositus sit tantum altero genere compositionis, scilicet concretionem naturarum non compositus partium. Ergo homo habebat in se causam mortis.

E contra docetur quod non; causa mortis / causa est sola infirmitas, sed infirmitatem non habuit Adam ante peccatum ex causa innativa. Ergo ante peccatum Adam non erat dissolubilis natura.

Item super primam epistolam Petri dicit auctoritas: naturaliter non est anima corruptibilis, sed gratia dei per fidem et iustitiam et intellectum perficitur incorruptibilis.

Solutio: dicunt quidam quod ante lapsum non erat dissolubilis natura. Quod vero dicuntur angeli vel primi parentes dissolubiles natura referendum est non ad essendum sed ad intelligendum. Quidquid enim scitur esse compositum natura intelligitur esse dissolubile, non natura sed casu. Compositio enim non facit dissolutionem sed facit eam intelligi.

22 accipitur) concipitur; 25/26 contraria) contrarii; 27 hoc om; 27 de Adam om; 31 ipsi om; 34 autem om; 35 est add ei; 39 humanitas hominis) homini; 39 naturalis) naturale; 40 hominis om; 42 ergo om; 44 et . . . proprie om; 46 plerumque) plurium; 48 legitur add enim; 49 uterque) paterque; 49/50 indissolubiles sunt) indissolubiles; 50 indissolubiles) dissolubiles; 51 indissolubilis) dissolubilis; 55 non causa) non; 57 natura) naturaliter; 58/59 non est anima corruptibilis) est enim anima incorruptibilis; 61 quidam om; 64 non natura add dissolubile;

30

35

40

45

fol. 82 rq

55

60

65

Item cum Adam haberet potentiam moriendi et non moriendi, quaeritur, a quo haberet illam ad usum moriendi et a quo haberet ad usum non moriendi. A natura enim non poterat habere ad duos contrarios usus. Item Adam de natura habuit quod poterat mori, ergo naturale erat Adae posse mori, ergo
70 naturalis potentia fuit in Adam qua potuit mori.

Respondeo: ambigua est, si sic intelligitur: Adam de natura habuit quod potuit mori, id est aliquam naturalem potentiam, falsum est. Si vero sic intelligitur de natura habuit etc., id est origo vel natura Adae non repugnabat quin posset mori, quia omne compositum natura dissolubile est, et quidquid est genitum tendit ad interitum vel ab origine possibile ut moreretur, verum est.
75

Item aut aliquo potuit mori vel non. Si aliquo potuit mori, argumentare ut prius. Si nullo potuit mori ante peccatum, ergo tunc non potuit mori.

Instans ultimi argumenti: nullo potest esse, ergo non potest esse.

Item si a natura habet potentiam ad usum semper vivendi ergo semper viveret, ergo numquam moreretur, quia nullum naturale ei per peccatum est ablatum. Hoc tamen non sequitur quia hoc nomen naturaliter dissimiliter accipitur, ut discussum est.
80

Item Boethius in libro de duplici natura et una persona⁴, ubi dicit quod homo in statu tali creatus est, ut ad sui conservantiam temporalibus alimentis indigeret. Si ergo fructu non vesceretur moreretur.
85

Item nonne posset Adam ante peccatum interfici? posset utique dicunt quidam. Non tamen ex aliqua infirmitate vel ex aliquo defectu moreretur in hoc vel alio casu, sed potius ex conditione suae naturae. In hac enim natura conditus fuit ut cibis indigeret. Ille tamen mors non esset ei passio aliqua vel amaritudo, sed naturaliter dissolveretur. Amaritudo enim mortis vel passio ex peccato Adae processit sicut si Adam ante peccatum cognovisset uxorem nullus esset libidinis fervor nullus pruritus praecessisset. Fervor enim et pruritus ex peccato processit.
90

Sicut ergo sine omni violentia unio animae et corporis facta fuit, ita fieret dissolutio sine omni dolore vel corruptione.
95

Hoc autem posito si quis inferat sic: mors fuit in illo, ergo corruptio, infirmitas, non sequitur, impedit enim diversus status. Secundum enim creationis statum si moreretur sine omni dolore moreretur sine omni infirmitate, secundum alterum vero post peccatum non est mors sine dolore.

Item si sic infertur mors esset in illo, ergo ex peccato, non sequitur quia peccatum non est causa alicuius amarae mortis et ceterarum passionum.
100

Alii dicunt quod nec mori posset nec interfici nisi peccaret. Item cum data essent ei duo praecepta: unum scilicet affirmativum et aliud negativum, si tanta caritate observasset illud quanta superbia transgressus est illud, tantum praemium deberetur ei per observationem istius, quanta poena pro transgressionem illius. Sed transgressionem istius meruit necessitatem moriendi, ergo observationem illius meruisset necessitatem non moriendi. Et sic videtur quod Adam non habuit a natura potentiam ad usum non moriendi.
105

Si vero dicatur quod a ligno vitae et non a se vel a sui natura habebat potentiam ad usum non moriendi, ergo non erant ei data naturalia quibus aequae
110

69 quod poterat) quo potuit; 69 erat) fuit; 71 ambigua) prima ambigua; 71 intelligitur) intelligatur; 71 quod) quo; 72/73 intelligitur) intelligatur; 76 aliquo) vero; 79 habet) haberet; 81 naturaliter) naturale; 82 est add in proximo; 87 in om; 92 praecessisset om; 92 et om; 96 sit) sic; 96/97 infirmitas in marg; 100 infertur) inferatur; 101 alicuius) nisi huiusmodi; 103 aliud negativum) alterum prohibitivum; 104 illud) id; 106 istius) illius;

posset stare ac cadere. Immo secundum hoc promptior erat primus homo ad cadendum quam ad standum quia in se habebat, unde moreretur, sed non in se habebat, unde non moreretur. Si dicatur quod ad neutrum illorum usum habuit potentiam a natura, sed ad unum a ligno vitae si comederet, alterum a ligno scientiae si comederet, ergo sicut unica sumptio ligni vitae non faceret ut esset non potens mori cum postea posset esse sumpturus de ligno scientiae, ita unica sumptio ligni scientiae non debuit facere ut fieret non potens non mori.

Respond eo: varia est huius articuli decisio. Dicunt enim quidam quod Adam habebat ex se potentiam ad usum moriendi et ex se habebat potentiam non moriendi. Non tamen ad duos usus; sicut iste potest istam ducere in uxorem et illam aliam quae est soror eius. Tamen non potest legitime illas duas ducere in uxores. Vel potest dici secundum alios quod habebat Adam ad alterum istorum duum (!) usum mori non mori, non tamen ad usum moriendi neque ad usum non moriendi. Sed observantiam istorum praeceptorum, de ligno vitae comedere de ligno scientiae boni et mali ne comedas, habebat potentiam ad hunc usum, scilicet numquam moriendi.

Sic ergo quamdiu observaret Adam illa duo praecepta quorum unum laxè observaverat quia comederat de ligno vitae numquam moreretur. Tamen unius eorum transgressio sufficiebat ad hoc ut moreretur. Nam facilius est destruere quam construere.

Sicut enim ad ostendendam aliquam definitionem de aliquo praedicari non sufficit unum eorum quae in definitione ponuntur ad praedicandum de eo, nisi quodlibet eorum praedicetur de eodem. Si tamen velimus ostendere istam definitionem non praedicari de eodem, sufficit unum eorum quae in definitione ponuntur ostendere non praedicari de eodem.

Alii dicunt quod intelligitur potestas naturae cum dicitur Adam ante peccatum poterat non mori, erat enim aptus ad non moriendum ex naturalibus causis sibi insitis. At cum dicitur Adam ante lapsum poterat mori non intelligitur possibilitas naturae, non enim ex causis sibi insitis aptus erat ad moriendum tunc, sed concipitur possibilitas eventus, ut cum dicitur quiescens potest currere. Hic attribuitur potentia // quiescenti qua potest currere nec refertur ad possibilitatem eventus; non enim possibile est quiescentem currere; aliquando ad possibilitatem eventus non ad potentiam rei, ut cum dicitur Antichristus potest esse, nulla potentia attribuitur Antichristo qua ipse possit esse cum ipse non sit.

Sed sensus est Antichristus potest esse, id est possibile est Antichristum esse cum ipse non sit.

A simili Adam ante peccatum potuit mori, id est possibile fuit eum mori. Est enim sensus Adam tunc potuit mori, id est novus casus potuit emergere, ut moreretur, quod probavit eventus. Quemadmodum cum dicitur possibile est navale bellum futurum cras, concipitur possibilitas eventus.

Item dictum est supra, quare lignum illud vetitum scientiae boni et mali diceretur. Sic enim dicebatur quod post longam eius susceptionem hoc efficeret

111 promptior) propensior; 116 postea) post; 118 huius *om*; 119 potentiam *add* ad usum; 121 eius) illius; 123 duum *om*; 124 sed *add* ad; 125 comedere) comedes; 127 laxè) iam; 128/129 tamen ... moreretur *om*; 132 quae *add* ponuntur; 132/133 ad praedicandum ... de eodem) praedicetur de totidem; 133 velimus *corr*; 134 eodem) eo; 135 eodem) eo; 136 potestas) possibilitas; 138/139 at cum ... insitis *om*; 139 erat *om*; 140 quiescens *om*; 141 hic *add* autem; 143 ut *om*; 145/146 sed ... non sit *om*; 147 potuit) poterat; 147 id est *om*; 148 enim *om*; 148 potuit) poterat; 148 potuit) poterat; 149 cum *om*; 150 navale) mortale; 151 vetitum *add* lignum scilicet; 152 quod post) quia prius; 152 efficeret) efficerat;

quod homo confirmaretur in potentia non moriendi. Et post numquam posset mori, nam ad talem statum postea transferretur, si duo praecepta prae memorata
 155 superius observasset, in quo non posset mori. Ignotum est tamen nobis quamdiu in illo statu primo permansisset et quando ad illum secundum transferretur in quo positus postea non posset sumere de ligno scientiae boni et mali et ita non posset peccare.

Dicunt tamen quidam, quod sumptio ligni vitae unica ad hoc sufficebat,
 160 ita scilicet ut confirmaretur ut non posset mori et ita dictum secundum eos numquam comedit Adam de ligno vitae, et hoc contendunt probare quia a domino eiectus est de paradiso, ne comederet de ligno vitae post peccatum et fieret non potens mori et in miseria semper degeret nec ageret deus misericorditer cum illo nisi eum deiceret de paradiso.

165 Sed huic opinioni videtur obloqui Augustinus inquit enim: recte intelliguntur primi parentes ante malignam persuasionem sicut a cibo vetito abstinuisse sic concessis lignis usi fuisse; sed hoc eis non obest. Dicunt enim quod multa alia ligna et non solum vitae lignum fuerant concessa primi parentis edulio quae intelligit haec auctoritas primos parentes decerpisse.

Der Mensch des Urstandes war in einer Hinsicht sterblich und in anderer unsterblich. Hiermit sind jedoch keineswegs zwei kontradiktorische Potenzen von Adam ausgesagt, wenn *immortalitas* nicht als Unmöglichkeit zu sterben, sondern als Möglichkeit, nicht zu sterben, verstanden wird⁹.

156 secundum *add* statum; 160 ita) ut; 160 ut) ita quod; 160 dictum secundum eos) secundum dictum; 162 comederet) sumeret; 164 deiceret) eiceret; 165 opinioni) propositioni; 165 recte *add* profecto; 168 fuerant) fuerat; 168 primi parentis) primis parentibus; 169 haec *om*.

Nachweis der ad verbum ausgeschriebenen Vorlagen:

Petrus von Poitiers (Sententiarum libri quinque, Lib. I ed. Moore = AI, Lib. II ed. Moore = AII, Lib. III–V, PL 211, 1039–1280 = AIII), Simon von Tournai (Disputationes ed. Warichez = B), Alanus von Lille (Summa, Quoniam homines⁹ ed. Glorieux = C):

10–11 duo ligni) AIII 962C. 12–14 item vitae) AIII 962B; 67–68 a quo ... usus) 962B; 68–69 Adam mori, 71–74 ambigua ... dissolubile est, 75–76 vel ... non, 76–77 si mori) C 294; 83–85 item indigeret, 88–95 sed corruptione, 96–101 si passionum) C 295; 102–113 item moreretur) AII 43, lin. 179–184; 113–117 si ... mori) AII 42–43, lin. 179–184; 119–130 Adam construere) AII 964B–D; 131–133 sicut eodem) AIII 964D–965A; 140–147 eventus mori) C 294; 150 navale eventus) B 42; 152–157 quod post obest) AIII 965B–D.

⁹ Cod. lat. Paris. Nat. 14 526 fol. 81rb: Utrum necesse esset Adam mori ante peccatum. Corpus Adae ante peccatum animale fuit, id est tale quod necesse habuit sustentari edulio. Unde legitur in Genesi: factus est homo in animam viventem id est in spiritum corpus alimonia ciborum vegetantem. Sed obicitur: Adam si numquam peccaret, numquam moreretur; sed si numquam comederet numquam peccaret, ergo si numquam comederet numquam moreretur, ergo potuit numquam comedere et semper vivere. Respondeo: solve per interemptionem huius propositionis: Adam si numquam comederet numquam peccaret, immo si numquam comederet, peccaret. Habebat enim necesse comedere duplici de causa item praecepti et conditione corporis animalis. Dederat enim deus ei duo praecepta, unum affirmativum et alterum negativum. Praecepit autem ei, ut de ligno scientiae boni et mali ne comederet, ecce prohibitionis

Diese Fähigkeit nun, nicht zu sterben, war in der Natur Adams begründet, bedurfte jedoch der Gnade, des *lignum vitae*, um zu ihrer vollen Auswirkung kommen zu können, bis schließlich der status des endgültigen *non posse mori* eingetreten wäre.

Durch die Sünde jedoch ergab sich für den Menschen ein neuer Zustand, in dem der Tod für ihn unausweichlich ist. Während vor der Sünde eine mögliche Trennung von Leib und Seele ohne Bitterkeit des Leidens sich vollzogen hätte, wurde durch die Sünde eine Lage geschaffen, in der es nur die *amaritudo mortis* gibt. In diesem Verständnis ist der Tod Folge der Sünde, durch die der Mensch an Leib und Seele bestraft wurde.

Ganz im Sinne der Porretanerschule spricht Martinus der Seele, obgleich sie als *res simplex*¹⁰ und *natura rationalis* unsterblich ist, sowohl in der Verbindung mit dem Leib als auch als *anima separata* die Personalität ab¹¹, da das Personsein nur dem Menschen zukomme, dieser aber nur in der Verbindung von Leib und Seele existiere¹².

Quaeritur utrum anima sit persona¹³.

Secundum praefatam definitionem humana anima videtur esse persona. Non enim, licet quidam dixerint, est entelechia, id est forma, sed potius substantia

praeceptum. Praecepit etiam ut de omni ligno paradisi comederet, ecce affirmativum. Item cum dicitur: si Adam non peccaret non moreretur, si coniunctio non notat consecutionem, sed adiunctionem ut sit sensus: si non peccaret, ita contingeret quod non moreretur. Non quod hoc ex illo sequatur, sicut dicitur vulganter: si essem domi statim comederem. Vgl. A II 37 lin. 16—25; 38 lin. 32—34; 37—40.

¹⁰ Cod. lat. Paris. Nat. 14 526 fol. 84ra (Cod. lat. Paris. Nat. 14 556 fol. 297rb): Anima itaque licet sit res simplex altero genere simplicitatis, sed non utroque, a sanctis dicitur habere partes, non quia inspecta rei veritate partes habeat, non enim est totum integrale, sed quia in se admittit quod ipsa non est. Unde et a philosophis anima dicta est totum virtuale integrale.

¹¹ A. a. O. fol. 120rb: Definitio enim personae non convenit animae. Cum enim anima sit pars personae vel actu dum est in corpore vel natura cum a corpore separata est, non est individua quod est per se una valde ab aliis diversa. fol. 127vb: Item quaeritur, an anima Christi tunc erat persona, similiter potest quaeri, an anima Petri modo sit persona. Hoc autem sic probatur: si anima Christi tunc erat rationalis creaturae individuae, id est valde dividua essentia, ergo erat persona. Respond eo: anima Christi tunc non erat individua persona quia erat unita verbo et quia tunc non conveniebat ei definitio personae, tunc non erat persona. De anima autem Petri et ceteris animabus separatis a corporibus varia est opinio magistrorum. Quidam dicunt quod anima Petri modo est persona, alii autem negant. Quid autem iuvet utramque opinionem et obsit utrique? Primam invenies in huius collationis distinctione, secundam ubi agitur de distinctione personarum.

¹² A. a. O. fol. 127va: Cum non nisi per unionem corporis et animae homo sit, asserunt quidam in illo triduo Christum non fuisse hominem.

¹³ A. a. O. fol. 69ra (Cod. lat. Paris. Nat. 14 556 fol. 277va).

habens in se formas et diversorum accidentia generum. Est etiam anima rationalis naturae. Intelligit enim atque discernit et separata a corpore et in corpore posita. Sed quoniam nulla persona est pars personae, anima non est persona, licet anima sit substantia naturae rationalis, tamen non est individua sed singularis. Refert enim inter singulare et individuum inter singularem proprietatem et individua. Est enim omne individuum singulare, sed non convertitur. Omnis individualis forma est singularis, sed non e converso. Nulla autem personalis proprietas est individua, licet sit singularis nec pars alicuius proprietatis participio est individuum quia, etsi anima sit substantia, non tamen individua. Item anima non solum est individua individuali forma, sed etiam ratione locali. Non enim seorsum hinc positum est corpus hinc anima, sed toti corpori anima est infusa ut nunquam possit dici esse corpus ubi non sit anima. Unde Ioannes Scotus super Hierarchiam Dionysii ponit hoc paradigma dicens: sicut ignis infunditur toti carboni ut nulla pars carbonis relinquatur inaccensa, sic anima infunditur toti corpori ut nulla pars corporis relinquatur exanimis. Ergo nec locali dispositione anima est individua, id est valde ab omni re divisa cum dicto modo corpori sit infusa. Anima ergo non est persona, non est individua substantia. Sed quidem id solum dicitur individua substantia quod quia nec actu nec natura potest esse pars alicuius. Unde cum anima Petri sit alicuius natura, etsi non actu, non potest esse persona.

Item cum anima possit esse pars hominis omnem suam proprietatem tam substantialem quam accidentalem communicat homini cuius est pars, nam omnis natura partis est in ipso toto.

Item cum dicitur persona est rationalis naturae individua substantia, quae eritur quid significet hoc nomen substantia. Non potest ibi significare nisi usiam vel hypostasim. Si usiam, falsa est propositio vel nugatoria, quia usia non est individua quasi valde dividua, id est valde dividens vel discernens actu vel natura suum subiectum ab omni alia re. Si hypostasim ibi significat in aperto est nugatio quia in hypostasi intelligitur individua sicut in homine rationalis et risibilis.

Respondeo: hoc nomen substantia significat ibi usiam nec hoc nomen individua determinat ibi praedicatum, scilicet usiam, sed appellatum sive subiectum ipsum substantive, scilicet sicut in grammaticis adiectum non ponitur in praedicato ratione praedicati, ut determinet praedicatum quia forma non est in forma sed ratione subiecti. Item non est concedendum quod species partium verae sint species et quod habeant individua. Si enim hoc reciperetur necesse haberemus concedere, quod omnis anima est persona. Dicentibus autem animam esse personam, cum est separata a corpore obicitur sic: anima quandoque est persona quandoque non est persona; ergo definitio personae ei convenit contingenter. Ergo contingens est animae esse substantiam individua rationalis creaturae. Item anima Petri non potest esse, quin ipsa sit individua substantia rationalis naturae, ergo non potest esse, quin ipsa sit persona. Item anima Petri sive unita sit corpori sive non, ipsa est persona. Item anima Petri modo est persona et aliquando fuit pars Petri, ergo Petrus tunc habuit partem sui personam. Item quaelibet anima prius est anima quam persona, ergo quaelibet anima prius est anima quam substantia individua rationalis personae (!)¹⁴.

¹⁴ Vgl. oben Gilbert von Porrée S. 22 f. Simon von Tournai S. 29 f. Alanus von Lille S. 42 f.

VI. Die Summe *Breves dies hominis*

Im Einflußbereich der Porretaner¹ steht auch die anonyme Summe der staatlichen Bibliothek Bamberg, Cod. Patr. 136² *Breves dies hominis*³ (1195—1210)⁴, deren Zugehörigkeit zu Stephan Langton heute nicht mehr aufrechterhalten wird⁵ und von der sich immer deutlicher zeigt, „daß sie nicht gerade auf besondere Selbständigkeit Anspruch erheben kann“⁶, wobei der Autor aber durchaus mehr ist als nur Kompilator.

Als Quellen ließen sich bisher Alanus von Lille⁷, Magister Martinus⁸, Radulfus Ardens⁹ und Hugo von St. Viktor¹⁰ eruieren, gleichwohl bleiben der Literarkritik noch viele Probleme hinsichtlich der Vorlagen und der Methode unseres Anonymus zu lösen¹¹.

¹ Vgl. O. Lottin, *Psychologie*, I, 47; N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit*, 38.

² Die ältere Signatur: Q VI 50.

³ J. de Ghellinck, *La „Somme théologique“ d'Etienne Langton*, in: RSR 4 (1913) 255—262; O. Lottin, *Un nouveau manuscrit fragmentaire de la Somme d'Etienne Langton*, in: RThAM 1 (1929) 372—376; ders., *L'authenticité de la „Summa“ d'Etienne Langton*, in: RThAM 1 (1929) 497—504; G. Lacombe, *The Authenticity of the Summa of Cardinal Stephen Langton*, in: New Scholast. 4 (1930) 97—114; A. M. Landgraf, *Zur Chronologie der Werke Stephan Langtons*, in: RThAM 3 (1931) 67—71; ders., *Die Dubletten des Cod. Bamberg. Patr. 136*, in: CollFr 23 (1953) 291—296; ders., *Introducción*, 150—152; D. Van den Eynde, *Hugues de Saint-Victor source du Pseudo—Etienne-Langton*, in: RThAM 17 (1950) 61—78.

⁴ Van den Eynde, *Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques de XIIe siècle*, in: Antonianum 26 (1951) 243—246.

⁵ Zur Diskussion über die Autorfrage vgl. A. M. Landgraf, *Cod. Bamberg. Patr. 136, Cod. Paris. Nat. lat. 3237 und der Magister Alanus*, in: PhJ 54 (1941) 476—490, 476.

⁶ Landgraf, in: CollFr 23 (1953) 291.

⁷ Landgraf, *Cod. Bamberg. Patr. 136*, in: PhJ 54 (1941) 476—490.

⁸ N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit*, 28 f.

⁹ Landgraf, *Zur Chronologie der Werke Stephan Langtons*, in: RThAM 3 (1931) 67—71.

¹⁰ Van den Eynde, a. a. O.

¹¹ Den von Landgraf, in: CollFr 23 (1953) 291—296 zusammengestellten Dubletten können wir eine weitere hinzufügen: im 1. Teil dieser Summe findet sich in dem Kapitel *De gradibus peccati* (fol. 32rb—33ra) ein Passus, der im 2. Teil in den Ausführungen *De generali resurrectione* (fol. 50va—51rb) beinahe ad verbum wiederholt wird;

fol. 32va: Iuxta formam praedictae solutionis concedendum est melius esse non moechari corde quam non moechari corpore, manifestius est hoc quam illud. Sed contra sic: haec duo sunt opposita moechari corde et non moechari corde, similiter haec duo moechari corpore et non moechari corpore. Sed melius est non moechari corde quam non moechari corpore. Ergo peius est moechari corde quam moechari corpore.

Summa Quaestionum
Cod. lat. Bamberg. Patr. 136 fol. 17ra—18ra

1 Ubi sit anima.

Quaeritur, an anima sit in corde secundum theologum, an in capite secundum physicum, an in qualibet parte corporis humani ut plerique asserunt. Contra quos sic obicitur: anima est in manu istius quae movetur et eadem est

5 in altera manu quae quiescit. Ergo ipsa movetur et quiescit.

Similiter probatur eam moveri contrariis motibus, ut si altera manus movetur ante et reliqua retro. Continget etiam infinitas animas posse esse in eodem loco circumscriptivo cuiuslibet earum, quia unum simplex non excludit aliud simplex.

Item secundum hoc anima erit prius se et posterius se quia est in parte
10 anteriori et in parte posteriori. Item distabit aliquantum a se tantum; sed quantum extrema pars huius distat ab opposita extrema. Item erit aliquantum
fol. 17rb sibi propinqua et magis quia extre/mae partes hominis sunt aliquantum sibi propinquae quibus propinquiores sunt mediae.

Item accidit hanc illationem esse falsam: aliquid est ubique, ergo ipsum
15 est deus. Nam si ante mundum aliquis homo crearetur ita quod nihil aliud anima eius esset ubique quia esset in omni loco nam omnis locus esset ille homo vel pars eius, non tamen anima illa esset deus.

Item accidit aliquid esse in se quia anima est in corde, sed cor est in corpore. Corpus autem continuatur animae secundum eos qui ponunt animam
20 totam et esse carnaliter et esse in qualibet parte corporis, quare videtur anima esse in se; immo quidquid est infra corpus videtur esse infra animam, si loquendi usus non discrepet ab usu communi.

Praeterea si anima tota est in digito secundum essentiam, quo deveniet si digitus abscidatur.

25 Praeterea nimis videtur ad divinam naturam accedere si ita est alicubi, cum soli deo videatur hoc convenire.

Praeterea ait in Evangelio: quod de corde hominis procedunt cogitationes bonae et malae. Quod est, ergo in corde est voluntas, unde procedunt cogitationes. Ergo ibidem est anima quae sedes est voluntatis. Cui autem potius credendum

30 est quam ipsi deo?

Praeterea legitur diabolus intrasse in cor Iudae, id est in voluntatem quae est in corde. Ad idem etiam facit quod plus laborat homo in pectore dum studet quam in alia parte corporis. Studium autem labor est animae et afflictio spiritus.

35 Nos itaque verbo domini adhaerentes dicimus animam esse in corde. Sed numquid deperibit opinio physicorum? minime. Doctorum enim ratio ex causis est assumenda dicendi. Dicitur enim in capite esse vis intelligendi, ratiocinandi, memorandi per causam, quia scilicet anima ibi exercet vires suas quarum tamen subiectum in anima, sed earum usus et officium resultat in capite. Sicut sol
40 calefacit hoc obstaculum, proprietates autem calefaciendi est in sole tamquam in subiecto. Sed usus calefaciendi et officium ad obstaculum se extendit.

Alii tamen dicunt quod tres vires animae sunt in capite nec eadem sed consimiles sunt in corde. Sed in quo subiecto erunt in capite? in spiritu physico, ut aiunt, cuius sedes est in cerebro et est subtractorius animae, nam eo mediante
45 coniungitur anima corpori. Est autem spiritus ille aer subtilissimus, qui discurrit

fol. 50vb: Non moechari corde melius est et perfectius quam non moechari corpore, ergo peius est moechari corde quam corpore. Vel sic: melius est abstinere a veniali quam mortali, ergo peius est committere veniale quam mortale.

per arterias et corpus vegetando. Unde sublato et extincto separantur extrema, id est corpus et anima et moritur homo. Habet similitudinem hoc medium cum extremis, accedit enim ad naturam animae subtilitate sua, ad naturam vero corporis corporeitate.

Alii autem tertio modo praedictam sustinent opinionem dicentes tres prae- 50 dictas esse, tamen in capite esse essentialiter in anima vero est vis volendi vel nolendi vis eligendi vel respuendi, merendi vel demerendi. Sed inde accidit animam minus proprie dici rationalem cum secundum hoc ratio, memoria, intellectus non sint in ea tamquam in subiecto principali.

Item quaeritur, an anima localem transitum (!) cum movetur de loco 55 ad locum, quod concedimus, quoniam angelus extraxit Habacuc de ore leonum et detulit eum in aliam regionem. Unde sic Habacuc transibat per loca media, sic et angelus, quod est a simili, probatur de anima.

Item legitur in vitis patrum et in plerisque sacrae paginae locis quod angeli deducunt animas in patriam coelestem et eas comitantur usque ad metam pro- 60 positam. Quomodo autem deducunt eas nisi de loco ad locum ducantur per loca media transeundo.

Item haec anima est in hoc loco immoto et desinet esse in eo, ergo desinit esse vel transit ad alium locum.

Item haec anima movetur ante linealiter et proficit in motu, ergo transit in 65 alium locum.

Item est in aliquo loco et prius erat in alio distante ab eo, ergo transit de loco ad locum.

Praeterea si anima hominis suum corpus comitatur ubique, ergo vel corpus fol.17va non transit per loca // vel anima transit per illa. 70

Deinde quaeritur, an anima possit desinere esse. Quod conceditur de nondum glorificata ad hoc quoniam ait Augustinus super Genesim: omnis creatura habet vespere et mane, id est initium et finem. Idem sub aliis verbis asserit Boethius in libro „De Trinitate“ dicens quod omne creatum naturaliter duplici clauditur intervallo. 75

Item Plato in Timaeo: dii deorum quorum opifex paterque ego, natura quidem dissolubiles voluntate autem mea indissolubiles. Hoc est de angelis, qui dicuntur in primo statu natura fuisse dissolubiles, sed glorificatio fecit eos indissolubiles.

Alii tamen dicunt animam non posse desinere esse ad hoc quoniam anima 80 simplex est et ita non est in ea quod dissolvi valeat vel corrumpi. Haec tamen ratio refrigare posset in stando in instantibus quae simplicia sunt et tamen desinunt esse. Cogentius tamen suam sic astruit opinionem: desinat haec anima esse, si est bona et aeterno praemio digna quod non reddetur ei, ergo iniuste agitur cum ea. Si vero mala est et aeterno supplicio digna nec punietur aeternaliter 85 videtur diem iustitiae derogari quae illam exigebat aeternaliter puniri. Ad hoc autem quidam respondent sic, qui contrariam fovent opinionem: ait enim deum non iniuste agere si subtrahit aliquid quod suum est et quod contulit de sola misericordia. Quod autem meritum hominis est meritum non est ex homine sed ex deo. 90

Cum enim bona nostra non sint pura bona, de sola divina clementia est quod ea recipit tamquam pura bona et renuntiat tamquam digna, quia non sunt condignae passionis huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis (Rom 8, 18) nec ex operibus iustitiae quae fecit nos, sed secundum suam misericordiam scilicet nos fecit. A simili non facit contra iustitiam suam si non puniat 95 eum qui merebatur puniri. Est enim certo certius quod punit citra merita. Sicut autem aliquid relaxat de poena sic totum posset relaxare si vellet. Possit autem

velle quod si vellet bonum esset. Quis enim eius potentiam infra terminos audeat coarctare.

- 100 *Praeterea*: numquid iniuriatus est Esau eum reprobando, potuit utique non reprobare eum et eligere sicut eligit Iacob. Si autem non reprobaret, bonum esset eo ipso quod ipse faceret.

Quando creatur anima.

- 105 *Quaeritur*, utrum anima infundendo creetur et creando infundatur, quod vult communis theologiae assertio.

Contra tamen quoniam si haec anima creatur a deo cum infunditur statim cum contactu corporis maculatur et fit mala, unde sic haec anima creatur mala. Sed non creatur nisi a deo, ergo creatur a deo mala.

- 110 *Instans*: iste sacerdos est malus et ipse ordinatur ab episcopo, ergo ordinatur malus ab episcopo.

- Item* ait Augustinus animas naturaliter velle incorporari, voluntas autem videtur praecedere incorporationem. Quod est, ergo prius vult incorporari quam incorporentur. Dicimus quod ipse vult incorporari, id est in corporibus detineri ex quo semel eis adhaerent. Ad alteram partem sic: haec anima infunditur cor-
115 pori, statim punitur de originali peccato quo corrumpitur et elongantur a deo, quod est maxima poena. Sed priusquam infunderetur erat bona, nec stat per eam, quin suam continuet bonitatem. Est enim ei inevitabile non contingi lepra peccati. Ergo iniuste punitur.

- 120 *Item* cum omne corpus sit porosum, id est concavum constat quod anima creatur in aliquo poro. Sed aequaliter distat ab extremis nec tangit nec tangitur nec sentit nec sentitur, cum sit res simplex et incorporea. Quo ergo commercio vel quo contactu cum nullus contactus contrahit maculam peccati? Dicimus quod propter affinitatem, propter vicinitatem ipsam.

De Adam.

- 125 *Longo facto excursu* potius causa arbitriae voluntatis quam ordinis naturalis tandem ad propositum redeamus. Animadvertendum itaque quod ab initio tres fuerunt status Adae: primus fuit informis, secundus formatus, tertius deformis; primus fuit innocentiae, secundus gratiae, tertius culpae.

- fol. 17vb *Quaeritur* itaque, an in primo / statu fuit mortalis an immortalis. Utrum-
130 que istorum stare videtur, ex eo quod ait Augustinus: Adam in primo statu quodammodo fuit immortalis quod erat ei de ligno vitae non de conditione naturae. Cum enim ait immortalis immortalitatem in eo ponit, quod autem dicitur non secundum conditionem naturae per contrarium sensum intelligitur quod de natura tantum erat mortalis. Si autem non naturaliter erat immortalis et erat
135 naturaliter mortalis vel immortalis, ergo mortalis, ergo naturaliter erat mortalis.

Praeterea: quaecumque conferunt homini esse tunc conferebant ei esse, sed mortale est differentia hominis. Unde ponitur in eius descriptione vel conducit hominem ad esse vel exigitur ad esse illius. Pari ergo ratione tunc exigebatur ad esse illius, ergo tunc erat homo mortalis.

- 140 *Item* ait Augustinus super Hexaemeron, quod omnis creatura habet vespere et mane, id est principium et finem, quod omnia creavit deus in numero, pondere et mensura, mensuram autem durationis hic intelligas.

Item in Boethii *De Trinitate* legitur quod omnis creatura duplici clauditur intervallo, id est principio et fine.

- 145 *Item* Plato in Timaeo: dii deorum quorum opifex paterque ego natura quidem dissolubiles me autem volente indissolubiles. Quod si angeli qui simplicis sunt naturae naturaliter sunt dissolubiles, multo magis homo qui ex partium compositione consistit, quarum longe facilius est corruptio quam rerum simplicium.

Praeterea praeceptum erat Adae ut cognosceret uxorem suam quia dictum 150
est eis: crescite et multiplicamini. Cum ergo in primo non revocaretur prae-
ceptum, licite tunc poterat cognoscere eam. Quod si tunc eam cognosceret, fran-
gerentur in ea repagula pudoris et in eo fieret decisio materiae seminalis.
Poterant ergo laedi, corrumpi, incidi, mori etiam eadem ratione, quod conced-
dimus. Erant igitur mortales; nihilominus tamen immortales, id est potentes non 155
mori. Eam autem immortalitatem secundum quosdam de natura propria contra-
hebant, alii dicunt quod ex usu ligni vitae. Nos medium tenentes dicimus quod
partim de natura partim ex ligno vitae hoc habent. Sicut iste qui bene com-
plexionatus est et lautis et exquisitis utitur cibariis cum modo et mensura partim
ex natura dispositus est ad diu vivendum partim ex observatione dietae. 160

Ex frequenti autem esu ligni vitae contrahere poterat immortalitatem, id est
non posse mori. Sed numquid si hoc esset de gratia potius quam ex esu ligni
fieret immortalis, id est non potens mori. Quando transferretur ad meliorem
statum et ad consortium angelorum ei non daretur illa dos glorificati corporis
quae immortalitas nuncupatur cum eam longe prius habuisset. Hoc autem pro 165
inconvenienti non habemus, sed id ipsum opportunum et conveniens potius repu-
tamus, si scilicet prius remuneretur homo quam mereatur.

Item si Adam non peccaret non moreretur, sed si non comederet de ligno
prohibito non peccaret, ergo si non comederet de illo non moreretur. Quod fal-
sum est, quia poterat non comedere et superbire, si autem superbiret moreretur. 170
Dicimus ergo hoc esse falsum, si non comederet de ligno non peccaret.

Item obicitur sic: si non peccaret non esuriret, si non esuriret superfluum
esset comedere. Ergo si non peccaret superflue comederet. Dicimus mediam esse
falsam.

Item videtur posse probari eius peccatum esse irremediabile. Ait enim auc- 175
toritas, non esset Adam de paradiso eiectus nisi in eo quaedam elatio prae-
cessisset.

Ergo peccatum operis vel carnis praecessit in eo elatio spiritus. Quod si elatio
illa fuit ex invidia, ut scilicet invideret deo et vellet ei parificari sicut lucifer fol. 18ra
invidit, ergo peccatum eius fuit irremediabile. Dicimus // quod non invidit deo, 180
sed deceptus est putans comedere de ligno scientiae boni et mali non esse tantum
peccatum quantum erat, maxime cum videret uxorem non esse mortuam, quae
tamen iam comederat et forte putavit eis hoc esse prohibitum ad terrorem.

Item quaeritur, an comederit de ligno vitae, quod concedimus, ad hoc quo-
niam ait auctoritas: creduntur primi parentes sicut de ligno vetito sic de con- 185
cesso comedisse.

Praeterea praeceptum erat eis ut comederent de omni ligno paradisi nisi
de ligno scientiae boni et mali. Ergo transgrederentur nisi comederent, quare
videntur comedisse maxime de ligno vitae quod pulchrius erat, dulcius et
efficacius. 190

Contra tamen cum deus promptior sit ad remunerandum quam ad punien-
dum, ipsi tamen oboedierunt ei comedendo de ligno vitae videntur etiam potius
esse remunerandi propter oboedientiam quam puniendi propter inoboedientiam.
Hoc autem non provenit quia modicum fermenti totam massam corrumpit.

1. Zur Frage der Urstandsunsterblichkeit¹² stellt unser Summist
zunächst fest, daß sich beides aussagen läßt, daß Adam sowohl sterb-
lich als unsterblich war und führt dann 6 Argumente dafür an, daß

¹² Zum Folgenden vgl. die Textgrundlage.

das Sterblichsein dem Menschen natürlich war. Nach Augustinus kam die Immortalität *de ligno vitae non de conditione naturae* dem Menschen zu. Im Gegensatz zu Gilbert¹³ und Alanus¹⁴ betrachtet er die *mortalitas* als *differentia*, als unterscheidendes Wesensmerkmal des Menschen, das somit immer zu seinem Sein gehört. Alles Geschaffene hat Anfang und Ende, in deren Grenzen es steht. Und wenn schon die Engel als *simplices naturae* von Natur auflösbar sind, dann doch vielmehr der Mensch, der aus Teilen zusammengesetzt ist. Auch konnte Adam verletzt werden und sterben. Aber nichtsdestoweniger hatte er die Fähigkeit, nicht zu sterben, was die einen nur in der Gnade, die anderen nur in der Natur gelegen sehen. „Nos medium tenentes dicimus quod partim de natura partim ex ligno vitae hoc habuit“¹⁵.

2. Neben dem Problem der Urstandsunsterblichkeit des ganzen Menschen wird in dieser Summe auch die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele aufgeworfen, wie sich unser Autor überhaupt mit einigen psychologischen Fragen befaßt, wobei er auch hier einen Zug zur Vermittlung extremer Positionen erkennen läßt. Die Lehre von der Präexistenz der Seelen sowie Tradutianismus und Emanationismus werden als häretisch zurückgewiesen und „iuxta tenorem fidei catholicae“ wird daran festgehalten, „animas de nihilo creari infundendo et creando infundi“¹⁶.

Expressis verbis wird schließlich die Frage formuliert, ob die Seele zu sein aufhören könne, was prinzipiell von der noch nicht verherrlichten Seele bejaht wird, worin sich der porretanische Einfluß zeigt.

Die Argumente für diese These sind die üblichen schon für die Sterblichkeit des Menschen im Urstand angeführten Zitate aus Augustinus, Boethius und Plato. Der Einwand, die Seele sei auf Grund ihrer Einfachheit nicht auflösbar, wird mit der Erklärung zurückgewiesen, daß es Einfaches gibt, das zu sein aufhöre.

Zwingender als Argument für die Unsterblichkeit der Seele erscheint ihm der moralische Beweis, der Gedanke an Strafe und Lohn, der, wie schon ausgeführt, nur dann verständlich ist, wenn die Unsterblichkeit der Seele als Voraussetzung für die Auferstehung gesehen wird. Doch auch diese Überlegung läßt sich nicht halten, da Gott nicht ungerecht handelte, wenn er etwas nähme, was sein eigen ist, was er aus reiner Gnade gewährt hat. Ebenso-

¹³ Vgl. oben S. 17 f.

¹⁴ Vgl. oben S. 34.

¹⁵ Textgrundlage lin. 157 f.

¹⁶ Die Belegstellen hierzu finden sich in dem Abschnitt *De generali resurrectione*; siehe Teil 2. S. 193, lin. 323 ff.

wenig verstoße es gegen seine Gerechtigkeit, wenn er verdiente Strafe nicht verhängt.

Es darf hier nicht übersehen werden, daß der Verfasser nur nach dem *posse desinere* der Seele, gewissermaßen nach der metaphysischen Möglichkeit, gefragt hat und damit keineswegs die faktische Postexistenz nach dem Tode leugnet. Dies geht unter anderem eindeutig aus seinen Ausführungen über den Zwischenzustand¹⁷ hervor.

3. Über das Verhältnis von Leib und Seele sowie das Personenverständnis finden wir in der pseudo-langtonschen Summe keine eigenen Ausführungen, doch lassen verschiedene Hinweise erkennen, daß sie auch hier die porretanischen Gedanken vertritt.

Der Mensch existiert in der Verbindung von Leib und Seele, welche Verbindung der Natur beider gemäß ist und deren Auflösung den Tod des Menschen bedeutet.

Die beiden Extreme *corpus* und *anima* sind durch Vermittlung des *spiritus physicus*, der durch seine Körperhaftigkeit und Subtilität an Leib und Seele heranreicht, miteinander verbunden.

¹⁷ Vgl. Teil 2 S. 195.

2. Kapitel

Die Individuierung der Seele durch ihre Trennung vom Leib

I. Peter Abaelard und die Sentenzensammlungen aus seiner engeren Schule

A. Peter Abaelard (1079—1142)¹, wohl der scharfsinnigste Denker der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, war Schüler von Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux². Sein theologisches Hauptanliegen war die Problematik der Trinitätslehre³, hinter der im Vergleich zu Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux die Schöpfungslehre zurücktritt. Das zeigt sich auch in der anderen äußeren Anordnung des Stoffes⁴, die er selbst in der Einleitung seiner *Theologia Scholarium*⁵ mit den Kategorien *fides*, *caritas*, *sacramentum*⁶ disponierend umschreibt, worin die Angelpunkte seines theologischen Denkens⁷ zum Ausdruck kommen und die in formaler Hinsicht charakteristisch ist für die Summen aus seiner Schule überhaupt.

So ist es verständlich, daß der Beitrag Abaelards und der sich unmittelbar an ihm orientierenden Schüler zu unserem Thema nicht allzu groß sein wird.

1. Die Unsterblichkeit des Urstandes als gratuitum

In seiner für die dialektische Methode grundlegenden Schrift *Sic et non*⁸, in deren Prolog die Regeln für die Harmonisierung

¹ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, 168—221; L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 78 f; Landgraf, *Introducción*, 103—108; DThC I (1923) 36—43; J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*, in: RHE 28 (1932) 247—295; 533—551; 788—828.

² Er berichtet dies selbst in seiner *Historia calamitatum*, Cap. 2—3, PL 178, 115—123; vgl. zu diesem Werk E. Gilson, *Heloise und Abälard*, Freiburg 1955.

³ Auf den Synoden zu Soissons (1121) und Sens (1140) verurteilt.

⁴ Vgl. H. Cloes, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII^e siècle*, in: EThL 34 (1958) 277—329; 284 f.

⁵ PL 178, 979—1114

⁶ A. a. O. 981 C: Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit. fides videlicet, caritas et sacramentum.

⁷ A. M. Landgraf, *Ecrits théologiques de l'école d'Abélard*, SSL 14, Louvain 1934, XXX.

⁸ PL 178, 1339—1610; diese Methode war freilich schon vor Abaelard in der Schule des Anselm von Laon bekannt; vgl. dazu A. J. Macdonald, *Authority and reason in the early Middle Ages*, London 1933, 124.

sich scheinbar widersprechender *auctoritates* aufgestellt werden, findet sich ein Kapitel: „Quod primi parentes sint creati mortales et non“⁹. Es geht hier um die leibliche Unsterblichkeit, denn die Immortalität der Seele gehört auch bei Abaelard zum theologischen und philosophischen Apriori und wird unreflektiert als Tatsache konstatiert¹⁰.

Die Frage der Urstandsunsterblichkeit der Stammeltern wird im wesentlichen an Hand von Vätersentenzen genau so wie bei Anselm beantwortet. Sie waren sterblich nach ihrer natürlichen Beschaffenheit, unsterblich auf Grund göttlichen Geschenkes, beides aber so, daß sie selbst durch freie Entscheidung Ursache ihres Lebens oder Todes sein konnten, so daß sie, wenn sie nicht gesündigt hätten, mit Hilfe des Lebensbaumes vom Zustand des *posse non mori* in den des *non posse mori* versetzt worden wären. Diese Verwandlung des *corpus animale* in ein *corpus spirituale* wäre ohne Tod geschehen. Sie wären nicht ihres Körpers beraubt, sondern dieser wäre von der Immortalität und Inkorrumpibilität überkleidet worden. Bis zu diesem Zeitpunkt aber, da dies sich ereignet hätte, hätte Gott sie vor Alter und Krankheit geschützt; so wird auch der Zustand derer erklärt, die bereits jetzt mit ihrem Leib in den Himmel aufgefahren sind (Enoch, Elias), aber erst beim Jüngsten Gericht ihren Auferstehungsleib erhalten werden¹¹.

Ergänzt wird diese Darstellung Abaelards durch seine Ausführungen in der *Expositio in Hexaemeron*¹², die uns sein Verständnis des Menschen noch etwas erhellen. Gott hat dem aus Erde gebildeten Körper des Menschen die Seele eingegossen, um damit deutlich anzuzeigen, daß die Seele allein aus der Art ihrer Erschaffung allen anderen Lebewesen völlig unähnlich ist¹³ und daß sie nicht irgendeine materielle Ursache, sondern ihren Seinsgrund allein in Gott als ihrem Prinzip habe¹⁴. Der Tod der Seele ist die Sünde, die zur Ursache des leiblichen Todes wurde¹⁵.

⁹ PL 178, 1422 D—1424 B.

¹⁰ A. a. O. 1406 D—1407 A.

¹¹ A. a. O. 1422 D—1424 B.

¹² A. a. O. 729—784.

¹³ A. a. O. 774 C: Ex quo patenter innuit animam humanam ex ipso modo creationis dissimilem a caeteris animabus esse.

¹⁴ A. a. O. 775 B: Inspiravit spiraculum vitae. Id est quasi per se non de aliquo materiali primordio dedit animam corpori iam formato, ut ipsa videlicet anima ex solo Deo tamquam principio non ex alia primordiali causa esse haberet.

¹⁵ A. a. O. 784 A.

2. Die anima separata als Person

Sein anthropologisches Personverständnis sowie das Verhältnis von Leib und Seele umreißt Abaelard in der *Expositio symboli, quod dicitur apostolorum*¹⁶ folgendermaßen: „Persona quippe quasi per se una dicitur, hoc est, substantia quaelibet rationalis ita per se ab aliis rebus disiuncta, ut ipsa substantiam cum aliqua re alia non constituat. Quamdiu ergo anima humana in corpore est, persona dici non potest, quia carni coniuncta unam hominis personam atque unam rationalem substantiam cum ea constituit¹⁷.“

Abaelard kommt mit dieser Darstellung der These Gilberts sehr nahe, lehrt er doch, daß Leib und Seele den Menschen als rationale Substanz, als Person konstituieren. In der Frage der Personalität der *anima separata* vertritt er allerdings die gegenteilige Ansicht der Porretaner, indem er der Seele nach der Trennung vom Leibe das Personsein zuerkennt. Gleichwohl kann man nach dem Tode vom Menschen nur sprechen, insofern man beide Gesichtspunkte, Leib und Seele, im Auge behält¹⁸.

B. Aus der theologischen Schule Abaelards¹⁹ sind bisher sechs Sentenzenbücher bekannt: die sogenannten *Sententiae Abaelardi*²⁰, die *Sententiae Parisienses*²¹, die *Sententiae Florianenses*²², die Sentenzen des Roland Bandinelli²³, die Sentenzen des Magister Omnebene²⁴ sowie die *Isagoge in*

¹⁶ A. a. O. 617—630.

¹⁷ A. a. O. 624 C; vgl. auch 631 A sowie *Theologia Scholarium*, a. a. O. 1107 C.

¹⁸ *Expositio symboli, quod dicitur apostolorum*, PL 178, 625 B—C.

¹⁹ Vgl. H. Denifle, *Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologie vor Mitte des 12. Jahrhunderts*, in: ALKGMA I (Berlin 1885) 402—469; 584—624; Landgraf, *Beiträge zur Erkenntnis der Schule Abaelards*, in: ZKTh 54 (1930) 360—405; H. Ostlender, *Die Sentenzenbücher der Schule Abaelards*, in: ThQ 117 (1936) 208—252; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II 221—229; DThC I (1923) 49—55.

²⁰ F. H. Rheinwald, *Petri Abaelardi Epitome Theologiae christianae*, Berlin 1835, dieser Text wurde von Migne aufgenommen PL 178, 1695—1758; Ostlender, a. a. O. hat als Autor dieses Werkes Hermann, einen Schüler Abaelards, nachgewiesen.

²¹ Landgraf, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, in: SSL 14 (1934) 1—60.

²² H. Ostlender, *Sententiae Florianenses*. Florileg. Patrist. 19, Bonn 1929.

²³ A. M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III*, Freiburg i. Br. 1891.

²⁴ Clm sim. 168 fol. 151—228; es sind dies Photokopien der 1914 in Löwen verbrannten Hs Cod. lat. 19134; Clm 19134a enthält eine von Gietl hergestellte Abschrift dieser Hs; vgl. Landgraf, *Introducción*, 110, hier sind auch alle Hss angeführt.

*Theologia(m)*²⁵. Mit Ausnahme der Sentenzen des Omnebene liegen sie alle im Druck vor.

Gemeinsam ist diesen Sammlungen das bald ganz, bald teilweise verwirklichte Einteilungsprinzip der *Theologia* Abaelards, die, unvollendet, uns durch diese Werke in ihrer Systematik näher bekannt wird und von der sie alle abhängig sind²⁶.

Die *Sententiae Rolandi*²⁷ und die des Omnebene²⁸ haben nicht nur die gleiche Vorlage verwertet, sondern Omnebene ist seinerseits auch wieder von Roland abhängig²⁹. In der Schöpfungslehre behandeln beide die gleichen Themen. Von Bedeutung für unsere Untersuchung ist, daß der Mensch unter anderen Gründen deshalb geschaffen sei, daß nicht nur die geistige Kreatur zur *Visio Dei* gelange, sondern auch die körperliche³⁰.

Der Mensch ist nicht die Seele, sondern er ist aus zwei Naturen, der körperlichen und der geistigen, geschaffen; der Leib ist von der Erde genommen, die Seele hat Gott aus Nichts erschaffen³¹.

Während Roland die Möglichkeit einer Präexistenz der Seele ablehnt und lehrt, daß sie beim Eingießen geschaffen und bei ihrer Erschaffung eingegossen werde³², vertritt Omnebene die Ansicht, man könne beides ohne Gefahr lehren. Er scheint jedoch persönlich mehr der Meinung Rolands zugeneigt zu sein, wenn er den *quidam*, die die These, daß die Seele vorher erschaffen würde, vertreten, die Frage stellt, ob diese dann, nämlich bevor sie mit dem Leib vereint sei, glücklich wäre und dies verneint³³. Dieser kleine Einwurf ist sehr aufschlußreich und von großer Bedeutung für sein Verständnis des Leib-Seele-Verhältnisses und die Beurteilung der *anima separata*.

²⁵ A. M. Landgraf, *Ecrits théologiques de l'école d'Abélard*, 61—289.

²⁶ Vgl. H. Ostlender, *Die Sentenzenbücher der Schule Abaelards*, 209.

²⁷ Zu den Fragen der Abfassungszeit, der Abhängigkeit von Abaelard, des Verhältnisses zu Hugo von St. Viktor und Omnebene, der Methode sowie der Textkritik vgl. Gietl, a. a. O. V—LXX; H. Denifle, a. a. O. 434—461.

²⁸ Vgl. H. Denifle, a. a. O. 461—469; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II 227 f.

²⁹ Vgl. H. Ostlender, a. a. O. 222 f.

³⁰ Roland, ed. Gietl, a. a. O. 110; Omnebene, ebd. Anm. 14.

³¹ Roland, ebd. 112; Omnebene, Clm sim. 168, fol. 177 r (Clm 19 134 a S. 29): In quo homine duae naturae sunt corporalis et spiritualis. Corporalem de limo terrae formavit, animam de nihilo.

³² Gietl, a. a. O. 112—114.

³³ Clm sim. 168 fol. 177 r (Clm 19 134 a S. 29): De qua anima quaeritur si cum corpore sit creata vel non. Quidam dicunt quod cum angelis fuerit creata postea corpori infusa; quaeritur si tunc esset beata. Non. Alii dicunt quia sicut aliae animae creantur in corporibus ita et ipsa. Quidquid dicatur de hoc, sine periculo potest dici.

Die Frage nach der Unsterblichkeit des Urstandes wird von beiden der Tradition entsprechend beantwortet³⁴. Omnebene betont noch eigens, daß Adam, wenn er dem natürlichen Verlangen nach Speise nicht nachgegeben wäre, gesündigt hätte und so hätte sterben müssen³⁵.

Im 2. Teil der Edition der *Sententiae Parisienses* findet sich die sogenannte *Ysagoge in Theologia(m)*. Im 1. Buch wird von der Erschaffung des Menschen gehandelt. Auch hier wird die Erschaffung der Seele *ex nihilo* vertreten und Emanatianismus sowie Tradutianismus verworfen³⁶. Ihre Immortalität wird aus ihrem Gleichnischarakter mit Gott begründet, „similitudine autem iungitur eidem, quia et interminabilem eius existentiam facit immortalitas, in quo emulatur Dei aeternitatem“³⁷.

Auch hier wird, was die Unsterblichkeit des Leibes angeht, im üblichen Sinne nach den drei status unterschieden³⁸.

Wie Abaelard bieten auch diese unmittelbar von ihm abhängigen Sentenzenbücher ein sehr intensiv verstandenes Leib-Seele-Verhältnis. Materie und Geist sind die den Menschen konstituierenden Teile, aus ihnen besteht der Mensch in seiner Personlichkeit³⁹. Sobald die Seele aber im Tode von ihrem Leib getrennt wird, kommt ihr allein Individualität und somit, da sie ein rationales Wesen ist, auch das Personsein zu⁴⁰.

³⁴ Roland, ed. Gietl, a. a. O. 121; Omnebene, a. a. O. fol. 178r (S. 30): Sed antequam tractemus de ligno scientiae boni et mali et ligno vitae quaeritur de Adam ante peccatum, si poterat incidi et pati aliquam laesionem, et si hoc posset contingere quod moreretur si ipse non posset manducare. Utique posset quia si aliquis ligasset eum, ita quod non haberet quod manducaret, moreretur, sed si ipse custodisset suam oboedientiam et deus custodisset eum ab omni violentia . . . fol. 179r (S. 31): Tamdiu esset Adam in statu isto donec salvandorum numerus esset completus et sic postea transferretur absque morte ad immortalitatis statum ut ulterius non posset mori et viveret sicut est.

³⁵ Ebd.: Qui etiam habet naturalem appetitum comedendi cum modo et mensura et hunc praeveniret per fructuum comestionem et si ipse non manducaret cum haberet voluntatem manducandi, peccaret quia contra naturalem faceret rationem. Praeter omnium generum lignorum ibi erat lignum vitae, quod dicebatur lignum vitae quia talis naturae erat, quod per illius comestionem poterat senium atque defectum vitare non dico si tantum semel comedisset, quia dicit Augustinus quod credendum est eum manducasse de ligno vitae.

³⁶ A. M. Landgraf, *Ecrits théologiques de l'école d'Abélard*, 68 f.

³⁷ Ebd. 69.

³⁸ Ebd. 176.

³⁹ Roland, ed. Gietl, 173: Anima autem et caro ita sunt homo, quod constituunt ipsum et sunt partes constitutive eius; *Sententiae Parisienses*, ed. Landgraf, a. a. O. 30; *Isagoge in Theologiam*, ebd. 163—165; *Sententiae Florianenses*, ed. Ostlender, 16 f.

⁴⁰ *Sententiae Hermanni*, PL 178, 1732 B: anima separata a corpore persona est, non tamen corpori iuncta persona potest dici.

II. Petrus Lombardus und die ersten Glossen und Abbreviationen seiner Sentenzen

Die Stellung, die Petrus Lombardus (ungef. 1100—1153)¹ im Gang des theologischen Denkens des 12. Jahrhunderts einnimmt, ist nicht die eines die Entwicklung durch originelle Gedanken und neue Ansätze vorantreibenden Gelehrten². Man könnte eher sagen, daß in seinen *Quattuor libri sententiarum*³ dieser Entwicklungsgang der fröhscholastischen Theologie für einen Augenblick zum Stillstand kommt, um sich als geschlossenes, alles bisherige im wesentlichen zusammenfassendes System darzubieten; aufs Ganze gesehen trägt dies natürlich auch eine Weiterentwicklung in sich. So lag der große Einfluß des Lombarden darin, daß er seine Absicht, den Strom der Überlieferung zusammenfassend und die verschiedenen divergierenden Schulrichtungen seiner Zeit kritisch prüfend und auswählend in eine überblickbare, den Grundgehalt der katholischen Lehre wiedergebende Synthese zu bringen⁴, realisieren konnte. Daraus wird der überwiegend kompilatorische Charakter dieses Werkes, das natürlicher Weise nicht die einheitliche Prägung einer starken wissenschaftlichen Persönlichkeit aufweist, wie etwa die Werke Hugos oder Abaelards, verständlich, so daß „die *Quattuor libri sententiarum* das Merkzeichen der Kombination der Denk- und Arbeitsrichtungen Hugos von St. Viktor und Peter Abaelards an sich“⁵ tragen.

So wird auch für diese Untersuchung der Lombarde keine wesentlich neuen Lösungsversuche bieten, sondern vielmehr dadurch von Interesse sein, welche der vorgegebenen und bekannten Theorien er sich zu eigen macht.

¹ J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Brügge-Brüssel-Paris 1948, 213—249; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, 359—407; A. M. Landgraf, *Introducción*, 161—165, hier finden sich weitere Literaturangaben.

² Wenn man auch berücksichtigen muß, daß der Lombarde als *Magister Quaestionum* eine andere Beurteilung verdient, worauf Hödl in jüngster Zeit hingewiesen hat, so scheint uns wegen der überragenden Bedeutung der Sentenzen aufs Ganze gesehen diese Charakterisierung doch zutreffend zu sein; vgl. L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 187 f.; ders., *Die theologische Auseinandersetzung zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp nach dem Zeugnis der frühen Quästionen- und Glossenliteratur*, in: *Scholastik* 33 (1958) 62—80.

³ Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1916.

⁴ Vgl. M. Grabmann, a. a. O. 366.

⁵ Ebd. 383.

1. Die Unsterblichkeit des Urstandes

In der Frage der Urstandsunsterblichkeit nimmt der Lombarde die traditionelle Position ein⁶, daß der Mensch auch dem Leibe nach potentiell unsterblich war, was durch das *lignum vitae* aktualisiert werden sollte, durch die Sünde aber dem Tod verfallen ist und in der Auferstehung unverlierbare Immortalität erlangen wird. Diese Ansicht wird von den ersten Abbreviationen und Glossen, von Udo⁷ in seiner *Summa super Sententiis magistri Petri*⁸, sowie von Bandinus⁹, Gandulphus von Bologna¹⁰ und der *Pseudo-Poitiers-Glosse*¹¹ ohne nennenswerte Änderungen übernommen.

⁶ II. Sent. d. XIX c. 1—6.

⁷ A. M. Landgraf, *Introducción*, 169 f; O. Lottin, *Le premier commentaire connu des Sentences de Pierre Lombard*, in: RThAM 11 (1939) 64—71.

⁸ Clm 7622 fol. 1ra—46ra; weitere Hss bei Landgraf, a. a. O. 169 f sowie bei Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 199 f, der die Angaben von F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi*, Würzburg 1947 I n. 918 ergänzt und den genannten Codex beschreibt. Clm 7622 fol. 19va: Qualis fuerat homo ante lapsum, mortalis an immortalis. Nunc quaeritur de statu primi hominis ante peccatum, scilicet qualis fuerit homo mortalis vel immortalis, et de termino inferioris vitae et de transitu ad superiorem et quales filios procreasset si non peccasset et alia plura quaerenda sunt quae non inutiliter sciuntur, licet aliquando curiose quaeri videantur. Si autem quaeratur qualis homo fuerit ante peccatum, si mortalis fuerit secundum corpus aut immortalis, dicere possumus quod quodammodo mortalis fuit et alio modo immortalis. Mortalis quia mori potuit, immortalis quia potuit non mori adiutus sustentamento ciborum. Unde Apostolus: et factus est homo in animam viventem, id est corpori vitam dantem tamen sustentatione ciborum. Et tunc immortalitas illa erat ei possibilitas non moriendi. Post peccatum vero fuit factus necessario moriturus iuxta illud: corpus propter peccatum mortuum est, id est necessario moriturum. In statu autem post (fol. 19vb) mortem erit ei immortalitas possibilitas non moriendi et etiam impossibilitas moriendi. Habuit ergo homo immortalitatem, id est potentiam non moriendi quam tenere non posset nisi sustentatione ciborum et praecipue sustentatione ligni vitae.

⁹ PL 192, 1046 C—1047 A; vgl. hierzu L. Hödl, a. a. O. 197 f; A. M. Landgraf, a. a. O. 167 f.

¹⁰ J. de Walter, *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum Libri Quatuor*, Wien-Breslau 1924, 245 f; vgl. L. Hödl, a. a. O. 202 f; A. M. Landgraf, 175 f.

¹¹ Cod. lat. Neapolis VII C 14 fol. 27rb: Adam autem si sufficienter sumeret et non peccaret et semper viveret . . . fol. 27vb: Haec repugnantia videntur, quod immortalis esset et quod alimoniis indigeret. Sed non est ita contrarium, quia non ita erat immortalis quod non posset mori, sed ita quod posset non mori, quod aliam tunc habebat immortalitatem et aliam habebit post diem iudicii, ut non posset mori etc., diligenter nota auctoritatem, quod non posset mori si non peccasset, sed quod numquam posset mori sine peccato, et de ligno vitae non comederet, sed certe peccaret si de ligno illo non comederet quia prae-

Das Woher der Unsterblichkeit erklärt der Lombarde mit der Augustinussentenz: „erat ei de ligno vitae non de conditione naturae“¹². Er kennt und zitiert jedoch auch die andere von den Porretanern vertretene Ansicht, daß die Unsterblichkeit des Leibes auch von dessen eigener Konstitution her mitbedingt sei¹³, ohne sie aber zu akzeptieren oder einfach abzulehnen, sondern, was ein helles Licht auf die Stellung der *auctoritas* in seiner Methode wirft, mit der Aufforderung, sorgfältig zu prüfen, ob dieses Verständnis mit der genannten Augustinussentenz zu harmonisieren sei. In diesem Punkte entscheiden sich Udo¹⁴ und Bandinus¹⁵ über ihren Lehrer hinaus für die letztgenannte These.

Genau so wenig wie seine unmittelbaren Quellen kennt der Lombarde eine philosophische Grundlegung und Durchführung von Beweisen für die Immortalität der Seele. Diese ist als geschaffener Geist einfach, jedoch nur im Vergleich zum Körper¹⁶; es ist eine nur relative Einfachheit gemessen an der absoluten Einfachheit Gottes, da, wie Gandulphus den Gedanken weiterausführt, es etwas anderes ist, was die Seele selbst ist und etwas anderes, was in ihr ist¹⁷. So kommt also Unsterblichkeit im eigentlichen Sinne, die verbunden ist mit völliger Inkommutabilität, nur Gott zu, während man bei der Seele besser von Unvergänglichkeit spricht.

ceptum ei erat ut comederet de illo; vgl. Landgraf, a. a. O. 172 f; ders., *Drei Zweige der Pseudo-Poitiers-Glosse zu den Sentenzen des Lombarden*, in: RThAM 9 (1937) 167—204; O. Lottin, *Le premier commentaire connu des Sentences de Pierre Lombard*, in: RThAM 11 (1939) 70.

¹² *II Sent.* d. XIX, c. 6; ebenso die *Pseudo-Poitiers-Glosse*, Cod. lat. Neapolis VII C 14 fol. 27 vb: . . . secundum naturam corpus fuit mortale tantum ex gratia fuit immortale, id est potens non mori.

¹³ *II Sent.* d. XIX, c. 6: Ex quo consequi videtur quod sicut in natura sui habuit mortalitatem quandam, scilicet aptitudinem moriendi; ita aliquam immortalitatem in natura sui habuit, id est aptitudinem, qua poterat non mori, cibis adiutus; sed si perstisset, immortalitatis perfectio esset ei de ligno vitae.

¹⁴ Clm 7622 fol. 19 vb: Mortalis erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris. Ecce dicit hoc non fuisse ei ex natura sed ex ligno vitae, quod sic intelligendum est: non fuit ei hoc ex natura tantum, sed ex gratia et sustentatione ciborum.

¹⁵ PL 192, 1047 A.

¹⁶ *I Sent.* d. VIII c. 4: Creatura quoque spiritualis, ut est anima, in comparatione quidem corporis est simplex, sine comparatione vero corporis multiplex est, et non simplex; . . . Sed tamen nec in ipsa anima vera simplicitas est; vgl. auch Gandulphus, ed. Walter, 13.

¹⁷ Ebd.: Anima vero . . . simplex non est, quia aliud est ipsa, aliud, quod in ipsa est.

Die Unsterblichkeit der Seele wird vom Sentenzenmeister einfach als Tatsache auf Grund ihrer Gottebenbildlichkeit konstatiert mit den Worten Augustins: „Anima similis Deo facta est, quia immortalem et indissolubilem fecit eam Deus“¹⁸. Auch Bandinus¹⁹, Gandulphus²⁰ und die Pseudo-Poitiers-Glosse²¹ sind in ihren Ausführungen nicht darüber hinaus gegangen.

2. Leib, Seele und Person

Es bleibt weiter zu fragen, wie unser Scholastiker das Verhältnis von Leib und Seele, aus welchen beiden Substanzen der Mensch besteht²², verstanden hat.

Mit der starken Anlehnung an Hugo von St. Viktor in diesem Punkte treten vom neuplatonisch-spiritualistischen Denken herührende Anschauungen hervor, indem die Antithese Materie-Geist axiologisch gefaßt wird. Der Grund, weshalb der Geist, diese *excellentissima creatura*²³, mit dem Körper, der *infima creatura*²⁴, obwohl die Seele für sich allein von höherer Würde zu sein scheint, vereinigt wird, ist die Absicht Gottes, zu zeigen, daß, da solches möglich ist, es auch geschehen kann, daß der geschaffene Geist sich mit dem göttlichen vereinige²⁵.

Neben diesen Ausführungen von der *lutea materia*, zu der der *rationalis spiritus* erniedrigt wurde²⁶, stehen andere, in denen das Verhältnis von Leib und Seele als *amicitia*²⁷ bezeichnet und von einem *naturalis appetitus* der Seele nach dem Leib²⁸ gesprochen wird. Der Lombarde wendet sich sogar ausdrücklich gegen die platonisch-origenistische Präexistenztheorie, nach der die Seelen

¹⁸ *II Sent.* d. XVI c. 3; am Leib manifestiert sich die Gottebenbildlichkeit insofern, als er aufrecht und dem Himmel zugewandt ist, vgl. *II Sent.* d. XVI c. 4.

¹⁹ PL 192, 1044 C.

²⁰ Ed. Walter, 196.

²¹ Cod. lat. Neapolis VII C 14, fol. 27 ra: . . . quia anima immortalis naturaliter indissolubilis dicitur similis deo secundum immortalitatem et indissolubilitatem; fol. 27 vb: . . . nam secundum animam non posset mori . . .

²² *II Sent.* d. 1 c. 6; *III Sent.* d. 2 c 1.

²³ *II Sent.* d. 1 c. 6.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.: Pro exemplo igitur futurae societatis, quae inter Deum et spiritum rationalem in glorificatione eiusdem perficienda erat, animam corporeis indumentis et terrenis mansionibus copulavit.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ *IV Sent.* d. 49 c. 4: . . . quia inest ei (menti) naturalis quidam appetitus corpus administrandi; vgl. auch *II Sent.* d. 17 c. 2.

zur Strafe in die Körper wie in Kerker eingeschlossen werden, da sie der kirchlichen Lehre widerspreche²⁹.

Hier zeigen sich deutlich die Nahtstellen und die Uneinheitlichkeit der Sentenzen des Lombarden.

Neue Aspekte, die geeignet sind, sein Leib-Seele-Verständnis in etwas klareren Umrissen hervortreten zu lassen, eröffnen sich von seiner Personkonzeption her. Auch der Lombarde macht sich die Persondefinition des Boethius zu eigen³⁰, schränkt sie jedoch auf den Bereich der Schöpfung ein und will im Anschluß an Abaelard sie ausdrücklich nicht auf die Trinität angewandt wissen³¹. Diese Persondefinition trifft nun für die Seele zu, jedoch nicht, solange sie auf personale Weise mit einem anderen verbunden ist, sondern erst dann, *quando per se est*, wenn sie vom Leib getrennt allein subsistiert, wenn sie *per se sonans*³² ist.

Bandinus³³ übernimmt diese Gedanken fast wörtlich vom Lombarden, ebenso die Pseudo-Poitiers-Glosse³⁴, deren Autor jedoch darüber hinaus eine neue Sicht andeutet, die Landgraf die juristische nennt³⁵.

Wenn wir unter dem Blickwinkel dieses Personverständnisses die Aussagen verschiedener Provenienz über das Leib-Seele-Verhältnis auf einen einheitlichen Nenner bringen wollen, so kann man sagen, daß der Lombarde ebenso wie Abaelard zwischen Hugo und Gilbert steht, daß er die Einheit enger faßt als die extrem platonistische Auffassung des Viktoriners, aber doch nicht zu der ganzheitlichen Sicht Gilberts kommt. Der Mensch besteht

²⁹ *I Sent.* d. 41 c. 2; wenngleich er das Wort vom Kerker in diesem metaphysischen Verständnis ablehnt, so kennt er es doch als heilsgeschichtliches Faktum, insofern der Leib durch die Sünde verderbt ist; *Ps. 141, 10*, PL 191, 1246 C: *Vel potius corpus est carcer, non utique secundum id quod Deus fecit ipsum bonum, sed secundum id quod corrumpitur et aggravat animam, id est corruptio eius, quae venit ex peccato, carcer est.*

³⁰ *III Sent.* d. 5 c. 3; d. 10 c. 1; Gandulphus, ed. Walter, 10.

³¹ *III Sent.* d. X c. 1; vgl. Abaelard PL 178, 1258 C—D.

³² *III Sent.* d. 5 c. 3.

³³ PL 192, 1074 A.

³⁴ Cod. lat. Neapolis VII C 14 fol. 41 vb: *Hic a quibusdam etc. individuae naturae ista descriptio convenit animae quae non est unita carni, sed homini non potest convenire nisi coniunctio corporis et animae permaneat.*

³⁵ A. a. O. fol. 42va: *Personas. Etymologiam nominis tangit. Et dicitur per simile. Sicut enim minores aliquid in electione aliqua non per se sonant ad auctoritatem negotia facienda nisi se maioribus adiunxerint, sic anima Christi vel alterius sine corpore; est enim adiuncta et quamdiu est adiuncta non per se sonat nec persona appellatur. Vgl. hierzu Landgraf, *Dogmengeschichte*, II, 1, S. 90; Landgraf hat nach Cod. Paris. Nat. 14 423 fol. 82 anstatt *negotia facienda* transkribiert: *regni (?) facienda(m)*; beide Lesarten scheinen fehlerhaft zu sein.*

zwar aus Leib und Seele³⁶, aber das Entscheidende, die Personalität, wird dem Leib nur mitgeteilt, nicht aber von diesem mitkonstituiert, das heißt die Vereinigung beider ist keine substantielle, sondern eine akzidentelle.

So eng Udo zu dem unmittelbaren Kreis um den Lombarden gehört, so befindet er sich doch nicht in ausschließlicher Abhängigkeit von ihm und entscheidet sich in der Personfrage für die porretanische Lösung. Der Mensch besteht aus Leib und Seele³⁷, keiner dieser Bestandteile ist jedoch mit dem andern oder mit dem Ganzen identisch³⁸, vielmehr konstituieren die Geistseele und der Körper als *partes constitutivae* den Menschen³⁹, und zwar nicht nur hinsichtlich der Natur, sondern als Person⁴⁰.

Bemerkenswert ist weiterhin, daß Udo den pseudo-athanasianschen Satz: „Sicut anima rationalis et caro unus est homo ita Deus et homo unus est Christus“⁴¹ nicht in dem Sinne anwendet, wie dies bisher geschehen ist, daß die Anthropologie nach dem christologischen Vorverständnis interpretiert und von daher bestimmt wird, sondern umgekehrt, das anthropologische Verständnis zum Vorbild und Modell der *unio hypostatica* wird.

Daß er den Begriff *persona* als eine *res iuris* oder *dignitatis*⁴² bezeichnet, ist nur für die Christologie von Valenz⁴³, insofern als eine Person eine andere aufnehmen könnte. Für die Anthropologie bleibt diese Bezeichnung bei Udo ohne Bedeutung.

³⁶ *III Sent.* d. 2 c. 1: Totam igitur hominis naturam, id est animam et carnem. Ebenso Bandinus, PL 192, 1071 B; Gandulphus, ed. Walter, 300, 315; Pseudo-Poitiers - Glosse, Cod. lat. Neapolis VII C 14 fol. 27 vb: plenus humana substantia, id est corpore et anima, id est habens corpus et animam, ecce habens quod humanam naturam vocat corpus et animam.

³⁷ Clm 7622 fol. 3 vb: homo constat ex anima et corpore vel ex corpore et spiritu vel ex carne et mente.

³⁸ A. a. O. fol. 28 ra: quia non potest dici: homo est anima vel caro est anima vel etiam anima est caro.

³⁹ Ebd.: . . . sicut cuiuslibet hominis partes constitutivae sunt anima rationalis et caro.

⁴⁰ A. a. O. fol. 28 rb: caro enim et anima in homine non tantum personam constituunt, sed et substantiam quae persona est; fol. 28 va: . . . ut videlicet sicut anima cuiuslibet hominis coniuncta carni suae constituit quandam substantiam quae est homo et quae est persona; fol. 29 va: . . . in homine enim tantum est una unio scilicet animae et carnis quae sufficit ad hominem faciendum; fol. 30 rb: cum ex anima et carne solebat constitui aliqua persona.

⁴¹ A. a. O. fol. 28 ra: ait enim Anastasius in „Quicumque vult“. Vgl. H. Ostlender, *Sententiae Florianenses*, 10 Anm. 3: Anastasius apud scriptores saepe habetur pro Athanasio.

⁴² A. a. O. fol. 30 rb: hoc nomen persona est res iuris, id est nomen dignitatis, sicut enim superveniente maiori dignitate aufertur nomen minoris dignitatis . . .

⁴³ Vgl. hierzu Landgraf, *Dogmengeschichte*, II, 1 S. 94 f.

III. Petrus von Poitiers

Der einflußreichste und seinem Lehrer am meisten verpflichtete unter den unmittelbaren Schülern des Lombarden ist Petrus von Poitiers (ungef. 1130—1205)¹. Zweifellos stellen nämlich seine *Quinque libri Sententiarum*² eines der wichtigsten Quellenwerke des 12. Jahrhunderts³ dar. Trotz seiner starken Anlehnung an die Sentenzen des Lombarden legt er ein anderes Einteilungsschema zugrunde und gliedert sein Werk in fünf Bücher auf, womit er für die innere Struktur der von ihm abhängigen Summen maßgebend geworden ist⁴.

Über die Abhängigkeit vom Lombarden hinaus steht Petrus selbstredend im Einflußbereich des gesamten Gedankengutes der beginnenden Scholastik⁵ und „es dürfte jedenfalls jetzt schon zu den gesicherten Ergebnissen gehören, daß Petrus in relativ großem Ausmaß einem Magister verpflichtet ist, dessen Namen wir nicht kennen und dessen Spuren wir nur mittelbar nachweisen können“⁶, so daß auch die Fragen, die wir beim Magister Sententiarum und den anderen bekannten Quellen nicht finden, zumindest zu einem Teil ebenfalls nicht von ihm selbst erarbeitet, sondern übernommen sein dürften. L. Hödl⁷ hat überzeugend nachgewiesen, daß dieser Anonymus kein anderer ist als Petrus Lombardus in seiner Eigenschaft als *Magister Quaestionum*, „der in der Auseinandersetzung mit Odo von Ourscamp steht“⁸.

Seine Grundintention hinsichtlich der Aufgabe, die er sich gestellt hat, bringt Petrus in der *Praefatio* zu seinen Sentenzen zum

¹ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, 501—524; A. Landgraf, *Introducción*, 179—183; Ph. S. Moore, *The works of Peter of Poitiers, master in theology and chancellor of Paris (1193—1205)*, Washington 1936; J. Schneider, *Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, München 1961.

² PL 211, 779—1280; Ph. S. Moore, M. Dulong, *Sententiae Petri Pictaviensis t. I*, Publications in Mediaeval Studies VII, Notre Dame, Indiana 1943; Ph. S. Moore, J. N. Garvin and M. Dulong, *Sententiae Petri Pictaviensis t. II*, 1950; die beiden ersten Bücher werden im Folgenden nach dieser kritischen Ausgabe zitiert.

³ A. M. Landgraf, *Petrus von Poitiers und die Quästionenliteratur des 12. Jahrhunderts*, in: PhJ 52 (1939) 202—222; 348—358; 357.

⁴ Grabmann, a. a. O. 515; Moore, a. a. O. t. I, XI—XII.

⁵ Moore, a. a. O. XXII—XXVII; t. II, XIV—XVI.

⁶ Landgraf, a. a. O. 358.

⁷ *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 211—214.

⁸ Ebd. 211.

Ausdruck, wenn er sagt, daß es ihm vor allem um die *disputabilia*⁹ gehe und er solche Fragen, die ihm hinreichend behandelt zu sein scheinen, übergehe¹⁰. Die Durchführung dieser Absicht führt dann allerdings zu einer Überbetonung der Dialektik, die in einer Unzahl von Einzelfragen, Meinungen und Argumenten ihren Ausdruck findet, wodurch über ganze Kapitel die Übersicht und Klarheit der Gedankenführung verloren gehen und es bisweilen sehr erschwert wird, aus dieser Summe von Ansichten die des Autors herauszufinden¹¹.

1. Die Urstandsunsterblichkeit und ihre Begründung in Natur und Übernatur

Im 8. Kapitel des 2. Buches¹² handelt Petrus von der Unsterblichkeit Adams unter den üblichen Gesichtspunkten. In der Frage, ob die Unsterblichkeit des Leibes gnadenhaft oder natürlich gewesen sei, entscheidet er sich zunächst mit Augustinus für die Gratuität, da sie an den Genuß des *lignum vitae* gebunden war, welches er nur schuldhafter Weise zurückweisen konnte¹³. Aber auch die andere Ansicht wird von Petrus angeführt, zunächst als die Meinung der *quidam*, daß nämlich die Immortalität zweifach begründet war, sowohl in der Gnade als auch in der Natur des Menschen und daß die Augustinussentenz: *Quodammodo immortalis factus est homo ex beneficio gratiae non ex conditione naturae* durch ein *tantum* richtig zu stellen sei¹⁴, die er schließlich selbst übernimmt.

Ausführlich geht unser Autor auf die Problematik ein, ob und wie Mortalität und Immortalität als *potentia* zu verstehen seien¹⁵. Wenn Adam von Natur die Fähigkeit hatte, zu sterben und nicht zu sterben, so erhebt sich die Schwierigkeit, daß eine natürliche Potenz nicht auf zwei kontradiktorische Aktuierungen hingeordnet sein kann¹⁶. Weiterhin muß man fragen, was für einen Sinn die Gebote des Essens und Nichtessens und die aus ihrer Erfüllung erwachsenden Konsequenzen hatten und wie sich diese zu der

⁹ Prologus, t. I, 1; t. II, 34: Sed quoniam quedam videntur circa distinctionem operum sex dierum dubitabilia et disputationi accommoda, illa brevi lectione perstringamus.

¹⁰ T. I, 276: Quibus quia sufficienter respondet Magister in Libro Sententiarum . . . necessarium non duximus hic respondere; vgl. auch PL 211, 1229 B.

¹¹ Vgl. t. I, XVI.

¹² T. II, 37—47.

¹⁴ Ebd. 41.

¹³ Ebd. 40.

¹⁵ Ebd. 41—45.

¹⁶ Ebd. 41: A natura enim non poterat habere potentiam ad duos contrarios usus.

natürlichen *potentia* verhielten¹⁷. Wenn man jedoch annimmt, er habe für keine der beiden Möglichkeiten eine natürliche *potentia* gehabt, sondern er wäre je durch den Genuß des *lignum vitae* bzw. *lignum scientiae* sterblich oder unsterblich geworden, dann hätte er durch das einmalige Essen vom Baum der Erkenntnis nicht dem Tode verfallen dürfen, da er ja auch durch das einmalige Genießen vom Baum des Lebens nicht Unsterblichkeit erlangt hatte¹⁸.

Das nächste Argument bringt den gleichen Gedanken, daß das positive und das negative Gebot in ihrer Wirkweise bezüglich der beiden *potentiae* sich hätten entsprechen müssen, etwas modifiziert wieder¹⁹.

In der gleichen Richtung geht auch der nächste Einwand, der darauf basiert, daß, wenn Adam mit gleicher Liebe das eine Gebot hielt, mit welchem Maß an Stolz er das andere übertrat, daß dann auch der Lohn für das eine der Strafe für das andere adäquat sein müsse, sofern man nicht annehmen will, daß Gott geneigter sei, zu strafen als zu belohnen, d. h. daß der Mensch sich auch die Unsterblichkeit verdient hatte²⁰.

Nimmt man schließlich an, die *potentia ad usum non moriendi* habe Adam vom *lignum vitae* gehabt und nicht aus sich, die Fähigkeit zu sterben jedoch aus sich, dann war in ihm das innere Gleichgewicht, zu fallen oder nicht zu fallen, nicht vorhanden, dann war er von Natur geradezu geneigt zu fallen²¹.

Diesen Einwänden stellt Petrus seine eigene These gegenüber: „Ad hoc dicendum quod Adam in se habebat potentiam ad usum moriendi et ex se. Similiter ex se habebat potentiam ad usum non moriendi, non tamen ad duos usus“²².

Das Entscheidende bei dieser Formulierung unseres Autors ist, daß er nicht von einer *potentia moriendi* und *non moriendi*, wie er das eingangs dieser Überlegungen getan hat, spricht, sondern von einer *potentia ad usum moriendi* und *non moriendi*. Die *potentia*, die Adam aus sich und in sich hatte, ist die eines zunächst

¹⁷ Ebd. 42.

¹⁸ Ebd. 43: . . . ergo sicut semel sumendo de ligno vitae non fieret non potens mori cum posset post esse sumpturus de ligno scientie, ita semel sumendo de ligno scientie, non debuit fieri non potens non mori, cum posset post sumere de ligno vite et fieri potens non mori.

¹⁹ Ebd. 43.

²⁰ Ebd. 43.

²¹ Ebd. 43: Si vero dicatur quod a ligno vite et non a se vel a sua natura habebat potentiam ad usum non moriendi, a se tamen habebat potentiam ad usum moriendi, ergo non erant ei data naturalia quibus eque posset stare ac cadere.

²² Ebd. 43 f.

indifferenten Vermögens, das seine formale Bestimmung, *potentia moriendi* oder *non moriendi* zu sein durch den Akt freier Entscheidung des Menschen erhielt. Es bezog sich also nicht auf zwei verschiedene *usus*, sondern auf nur einen, der jedoch nicht zugleich nach beiden Hinsichten aktuiert werden konnte. So war der Mensch des Urstandes also nicht wesentlich sterblich oder unsterblich, sondern frei, aus welcher Freiheit er sich für das eine oder das andere entscheiden konnte.

Mit dieser These läßt Petrus von Poitiers die Unsterblichkeit wesentlich mitbegründet sein in der Natur des Menschen und zugleich abhängig von der Beobachtung der beiden ihm gegebenen Gebote²³.

Der Einwand, Adam hätte durch den Genuß des *lignum vitae* bereits Unsterblichkeit erlangt haben müssen, wenn er sich durch den einmaligen Genuß des *lignum scientiae* den Tod verdiente, wird mit dem Grundsatz widerlegt: „Facilius est destruere quam construere“²⁴.

Während Petrus in diesen Überlegungen sehr stark auf das rein Formale der Beobachtung dieser beiden Gebote hinweist, geht er bei der Frage nach dem Terminus des Haltens dieser Vorschriften mehr auf die inhaltliche Bestimmung ein, wenn er sagt, daß nach langem Genuß er in einen solchen status versetzt worden wäre, in dem er nicht mehr hätte sündigen und damit sterben können²⁵.

Zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele finden sich bei Petrus von Poitiers keine Ausführungen. Dieser Sachverhalt ist jedoch auch eine Aussage zu diesem Thema, wenn wir uns daran erinnern, daß es unserem Scholastiker um die *disputabilia* ging und er das, was ihm hinreichend gesichert und geklärt schien, übergehen wollte. Daß andererseits die Unsterblichkeit der Seele für ihn fraglos feststand, geht aus verschiedenen Äußerungen eindeutig hervor, wo er von ihrer Gottebenbildlichkeit²⁶ spricht, die sich in ihrer Einfachheit²⁷, Geistigkeit²⁸ und Unsterblichkeit²⁹ manifestiert.

²³ Ebd. 44: sed a conservatione istorum preceptorum: De ligno vite comedes; de ligno scientiae boni et mali ne comedas, habebat potentiam ad hunc usum, scilicet numquam moriendi.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd. 45.

²⁶ Ebd. 48—51; darüber hinaus sieht er jedoch auch im Menschen als ganzem ein Ebenbild Gottes, t. II, 49: . . . non solum anima Dei imago dicitur sed etiam homo.

²⁷ Ebd. 49: Quia sicut Deus simplex est et incorruptibilis, ita et anima.

²⁸ PL 211, 1221 D: anima quae est spiritualis et simplex.

²⁹ T. II. 51: Ergo quia facta est immortalis et indissolubilis facta est Deo similis; PL 211, 1222 C: in anima non fuit temporalis (mors), quia non potest mori; 1267 B: . . . anima est invisibilis, immortalis . . .

2. Das Leib-Seele-Problem

Auf die für unsere Untersuchung so wichtige Frage des anthropologischen Personverständnisses finden wir bei Petrus von Poitiers keine ausdrücklich gegebene Antwort, so daß wir seine Ansicht hierzu allein aus den Ausführungen zur Christologie und den darin sich findenden Andeutungen und Hinweisen eruieren müssen³⁰.

Die von Boethius überkommene Persondefinition wird von Petrus in seinem Trinitätstraktat zitiert mit der Bemerkung, sie sei mehr vom Standpunkt des Philosophen als des Theologen gewonnen³¹. Deshalb sieht er, wenn er von den göttlichen Personen spricht, von dieser Definition ab. Im Bereich der Schöpfung jedoch wird sie von ihm akzeptiert. So findet sich bei der Frage, ob Christus eine Person angenommen habe, die Feststellung, dies sei so, da er eine Seele annahm, „et anima est persona quia est rationabilis essentia individuae naturae“³².

Nach dieser Begründung käme also der Seele Personalität zu. Das lehnt jedoch Petrus ab, indem er referierend unter Bezugnahme auf die andere gebräuchliche Umschreibung der Person als *per se una*³³ der Seele, solange sie den Körper belebt, das Personsein versagt³⁴.

Wenngleich diese These anonym und ohne eigene Stellungnahme (*sed dicunt*) vorgetragen wird, so läßt doch der gesamte Tenor dieses Kapitels keinen Zweifel, daß Petrus mit dieser Meinung übereinstimmte. Diese Annahme wird weiter durch die Darlegungen über das Verhältnis von Leib und Seele erhärtet. Petrus spricht hier allerdings nie ausdrücklich von der Person und ihren Bestimmungselementen, sondern immer nur allgemein vom Menschen. An einer Stelle aber setzt er die Begriffe *homo* und *persona* identisch³⁵, so daß man, wenn er vom Menschen spricht, legitimer Weise darunter den Menschen in seiner Personalität verstehen darf und muß.

³⁰ Das vor allem in Betracht kommende Kapitel 10 des IV. Buches, PL 211, 1170 C—1183 B: An natura personam, vel persona personam assumpserit, ist zugleich ein Musterbeispiel für die ausgeprägte dialektische Technik und die daraus sich ergebende Komplikation der Fragestellung.

³¹ T. I, 23.

³² PL 211, 1171 A.

³³ T. I, 21.

³⁴ PL 211, 1171 A: Sed dicunt quod anima quamdiu vivificat corpus non est persona id est per se una.

³⁵ PL 211, 1170 D: Ergo et hominem quendam assumpsit Dei Filius, et ita personam.

Leib und Seele sind Teile des Menschen³⁶, sie konstituieren³⁷ ihn und wenn dieses Gefüge aufgelöst wird, stirbt der Mensch³⁸, denn in Wahrheit vom Menschen sprechen kann man nur, insofern die Einheit von Leib und Seele, die das Lebensprinzip des Leibes ist³⁹, besteht⁴⁰.

Denn „aus einem zweifachen Grund wird Petrus oder ein anderer Mensch genannt, erstens weil er Leib und Seele hat und zum anderen, weil er sie vereint hat, denn wenn sie getrennt wären, könnte man nicht in Wahrheit sagen, Petrus ist ein Mensch“⁴¹.

Wenn man aus diesen sporadischen und sehr oft nur andeutenden Aussagen die sie tragende Grundvorstellung herauszulesen sich bemüht, so wird man sagen können, daß die Anthropologie des Petrus von Poitiers, so unvollständig sie im einzelnen ist, von einer ganzheitlichen Struktur herkommt und von der Position eines Hugo von St. Viktor weit entfernt ist.

³⁶ PL 211, 1177 A: Ergo, cum sit homo, habet duas partes ex quibus sufficienter constat, animam scilicet et corpus.

³⁷ PL 211, 1182 B: Illa duo potuerunt constituere aliquem hominem quem non constituerunt; 1170 D: . . . et ex his duobus sufficienter constituitur homo.

³⁸ PL 211, 1181 B—C: Et quia modo solvitur compagine quae est animae ad corpus, modo moritur.

³⁹ PL 211, 1221 C: Item, si anima hoc habet officium in corpore ut instrumenta vivificet et moveat, linguam faciat loqui, pedes currere, et manus moveri . . .

⁴⁰ PL 211, 1224 B: Item, si Christus tantum assumpsisset animam vel tantum corpus, non esset verus homo; 1177 A: Cum vero Christus sit homo verus et ita habeat et corpus et animam sicut et alii homines . . .

⁴¹ PL 211, 1224 C.

3. Kapitel

*Die Seele als der eigentliche Mensch.
Einfluß und Auswirkung neuplatonisch-augustinischer
Anthropologie in der Frühscholastik*

I. Hugo von St. Viktor

Unter den großen Namen der Frühscholastik ragt Hugo von St. Viktor (1096—1141)¹ durch seine Universalität heraus. Philosophie, Theologie und Mystik sind in seinem Denken zu einer Einheit zusammengefaßt². Sein Ansehen wie seine Hochschätzung waren bei Zeitgenossen und Nachwelt gleich groß³. Entsprechend seinem profunden und vielseitigen Wissen ist sein Werk sehr umfangreich⁴. Unter seinen zahlreichen Schriften hat er aber selbst die *Summa de sacramentis christianae fidei*⁵ als *brevem quandam summam omnium* bezeichnet, nach der sachliche Differenzen richtiggestellt werden sollen⁶.

¹ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, 229—309; A. M. Landgraf, *Introducción*, 121—124; aus der großen Zahl thematischer Einzeluntersuchungen seien nur die wichtigsten genannt: H. Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor*, BGPhMA VI, 1, Münster 1906; H. Weisweiler, *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor*, Freiburg 1932; E. Poppenberg, *Die Christologie des Hugo von St. Viktor*, Hiltrup 1937; L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises*, BGPhMA 34, Münster 1937; ders., *Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter*, in: DTh 27 (1949) 180—200; 293—332; H. Köster, *Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor*, Emsdetten 1940; H. Weisweiler, *Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor*. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes *De sacramentis*, in: *Scholastik* 24 (1949) 59—87; 232—267; D. Lasić, *Hugonis de S. Victore Theologia perfecta, eius fundamentum philosophicum et theologicum*, Rom 1956; R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Viktor*, Paris 1957; H. R. Schlette, *Das unterschiedliche Personverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor*, in: *Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München*, Heft 3, *Miscellanea*, Martin Grabmann Gedenkblatt, München 1959, 55—72; ders., *Die Nichtigkeit der Welt*. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor, München 1961.

² P. Wolff, *Die Viktoriner*. Mystische Schriften, Wien 1936, 25.

³ Vgl. Lasić, a. a. O. 2—9.

⁴ Ebd. 14—32; zur Chronologie und Echtheit der Schriften Hugos: D. Van den Eynde, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Viktor*, *Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani* 13, Rom 1960.

⁵ PL 176, 173—618; von H. Weisweiler wird eine kritische Edition vorbereitet.

⁶ PL 176, 173, *Praefatiuncula*.

Das philosophische Vorverständnis, mit dem Hugo die Probleme angeht und in dessen Horizont er sie zu lösen versucht, ist der vor- und fröhscholastische Platonismus, was gerade in Fragen der Anthropologie von großer Tragweite ist⁷.

Was unsere Untersuchung betrifft, so handelt der Viktoriner sowohl von der Urstandsunsterblichkeit wie von der Unsterblichkeit der Seele.

1. Die Unsterblichkeit des Menschen im Urstand

Im 6. Teil des ersten Buches kommt die Erschaffung des Menschen und dessen Urstand zur Sprache⁸. Im 10. Kapitel werden die drei status genannt, denen sich verschiedene Fragen des Urstandes anschließen. In Kapitel 18 wird dann die Problematik der *qualitas* des Menschen hinsichtlich seines Leibes dargestellt.

Auch Hugo setzt in diesem Zusammenhang die Unsterblichkeit der Seele voraus, denn wo er in seiner Schöpfungslehre von der Gottebenbildlichkeit der Seele⁹ spricht, läßt er daraus nicht expressis verbis ihre Immortalität resultieren. Hugo kommt jedoch vielfach auf die Imagolehre¹⁰ zu sprechen und begründet auch ausdrücklich in seiner Homilie *In Ecclesiasten*¹¹ die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Gottebenbildlichkeit¹².

Im Menschen ist ein Zweifaches verwirklicht, er besteht aus zwei Teilen¹³; der eine ist nach dem Bilde Gottes in Unsterblichkeit, der andere nach dem Bilde des Tieres in Vergänglichkeit geschaffen¹⁴. Dem Leib war es aber gegeben als *beneficium creatoris* in der Verbindung mit der Seele an deren Unsterblichkeit teil zu haben¹⁵. So bestand die Urstandsunsterblichkeit des Leibes in dem *posse non mori*, das seinerseits abhängig war und definitiv bestimmt werden sollte von der *prima libertas arbitrii*, dem *posse non peccare*¹⁶. Gleichwohl wäre der Mensch nicht immer in dem Zustand der potentiellen Sünde und damit des möglichen Todes verblieben, son-

⁷ Vgl. Köster, a. a. O. 49; 61.

⁸ PL 176, 263 B—288 A.

⁹ PL 176, 264 C—D.

¹⁰ Vgl. PL 176, 225 C—D, 247 C, 746 D; PL 175, 936 D, 947 C—D, 950 A—D.

¹¹ *In Ecclesiasten XVIII*, PL 175, 244 A—252 D.

¹² A. a. O. 249 A—D; das scheint Ostler, a. a. O. 47 f. entgangen zu sein; vgl. auch Lasić, a. a. O. 105 Anm. 121.

¹³ *DS* II, 1, 11, PL 176, 403 B.

¹⁴ *In Eccl.* XVIII, PL 175, 249 A—B.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ *DS* I, 6, 18, PL 176, 275 A—B.

dern er wäre durch das *lignum vitae*¹⁷ unterstützt und vor Krankheit und Tod geschützt, in die wahre Unsterblichkeit, in das *non posse mori* des Endstandes, verwandelt worden¹⁸.

2. Die Unsterblichkeit der Seele als Offenbarungswahrheit

Formell und systematisch durchgeführte Beweise für die Unsterblichkeit der Seele¹⁹ finden sich bei Hugo nicht. Trotzdem ist das Material hierzu in verschiedenen Ausführungen enthalten.

In seinen Erörterungen über den wahren Seinsbegriff, eines der metaphysischen Hauptprobleme Hugos, entwickelt er den Begriff der Substantialität, der *essentia solida et permanens*²⁰ und Einheit; alles, was ist, ist eines²¹. Von hier ausgehend wird die geistige Natur in ihrem Wesen bestimmt durch einfache und immaterielle Substanz, Personalität, Vernunft und Willensfreiheit²². Die menschliche Seele ist Geist und wird in Bezug auf sich selbst Geist, in Bezug auf ihren Körper aber Seele genannt²³. Sie ist von Natur einfach²⁴ und ihr einfaches immaterielles Wesen wird am adäquatesten durch den Begriff der Wesenseinheit zum Ausdruck gebracht²⁵.

Von diesen Prämissen ausgehend wäre nun ein systematischer Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu führen. Hugo verzichtet jedoch darauf. Er stellt die Immortalität einfach als Tatsache fest. Der Mensch, der von Natur zusammengesetzt ist, ist nach seinem einen Teil, der er selbst ist, unsterblich²⁶. Im Tod stirbt der Leib allein, denn die Seele hört nicht auf zu leben, auch wenn sie aufhört zu beleben²⁷.

¹⁷ A. a. O. I, 4, 30—31, PL 176, 283 A—B.

¹⁸ A. a. O. I, 6, 18, PL 176, 275 C—D.

¹⁹ Vgl. hierzu Ostler, a. a. O. 14—89.

²⁰ *Hom. I.* PL 175, 124 B; *Hom. XIII.* PL 175, 208 A—C.

²¹ *DS I*, 6, 37, PL 176, 285 D.

²² *DS I*, 5, 7—8, PL 176, 250 A—B.

²³ *Explanatio in cant. B. Mariae*, PL 175, 419 D—420 A: Nam unus et idem spiritus ad seipsum spiritus dicitur et ad corpus anima.

²⁴ *DS II*, 1, 11, PL 176, 406 B.

²⁵ Ch. H. Buttmer, *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi*, Washington 1939, II, 4, 27: rectissime autem simplex animae essentia unitate exprimitur, quae ipsa quoque incorporea est. *DS I*, 6, 37, PL 176, 285 D—286 A.

²⁶ *Did. I*, 5 ed. Butt. 12: nam homo, cum simplex natura non sit, sed gemina compactus substantia, secundum unam partem suam quae potior est, et, ut aperitius id quod oportet dicam, quae ipse est, immortalis est. Vgl. auch *Did. I*, 7, ed. Butt. 15.

²⁷ *DS II*, 1, 11, PL 176, 410 D—411 A.

Im 6. Kapitel des *Didascalicon*²⁸ findet sich ein Passus, der einem formellen Beweis gleichkommt, zugleich aber die Grenzen eines solchen Versuchs deutlich macht und vielleicht eine Erklärung dafür ist, weshalb Hugo, obwohl er die Prämissen erarbeitet hat, den letzten Schritt zu tun sich versagt. Im Bereich der Schöpfung stirbt nichts, näherhin: es wird nichts vernichtet, denn es geht keine Wesenheit zu Grunde. Alles Sterben ist nur ein Trennen oder Verbinden der Bestandteile eines Seienden, das zwar als dieses Seiende aufhört oder beginnt, dessen Bestandteile aber im Sein erhalten bleiben. Die Seele kann jedoch auf Grund ihrer Wesenseinfachheit nicht in Teile aufgelöst werden, d. h. sie ist unsterblich. Gleichwohl könnte Gott die Seele ver-nichten; denn so, wie er allein aus Nichts etwas schaffen kann, so liegt es auch in seiner Macht, ein Seiendes ins Nichts zurücksinken zu lassen²⁹.

Mit philosophisch-spekulativen Überlegungen läßt sich nun nicht darlegen, weshalb dies nicht geschehen sollte, und Hugo greift auf Konvenienzgründe moralisch-teleologischer Art zurück, auf Gerechtigkeit und Vergeltung³⁰, um die Unsterblichkeit der Seele aufzuweisen.

Berücksichtigt man noch, daß Hugo in der *XVIII. Homilie* ausführt, man könne nur durch den Glauben wissen, daß der Mensch nicht das gleiche Schicksal wie die Tiere habe³¹, so wird man wohl sagen müssen, daß der Viktoriner hinsichtlich der Immortalität der Seele dem Glauben den Vorrang vor der Vernunftkenntnis einräumt.

3. Der Leib als *appositum* der personalen Seele. Hugos Polemik gegen Gilbert von Porrée

Wenn bei Hugo von starken neuplatonisch-augustinischen Tendenzen gesprochen wurde, so zeigt sich das in hervorragendem Maße an dem Zentralproblem der metaphysischen Anthropologie, dem Verhältnis von Körper und Geist, von Leib und Seele, und der Frage nach der Personalität des Menschen.

²⁸ Ed. Butt. 13.

²⁹ *DS* I, 6, 37, PL 176, 287 A: *Sextum opus hoc est aliquid in nihilum redigere. Soli Deo possibile est.* Vgl. auch 285 A—B.

³⁰ *In Eccl.* XVIII, PL 175. 247 B—D.

³¹ A. a. O. 250 B—251 D; 250 D—251 A: *Sola enim fide hoc percipitur . . . Propterea putant ipsi hominem nihil prorsus iumento habere amplius, quia nesciunt quod spiritus filiorum Adam vadit sursum, et spiritus iumentorum deorsum . . . Non enim putant sciri aliquid posse, nisi oculo carnis videatur, et contingatur sensu, et ideo scientiam fidei non recipiunt, qua sola homo ad id revocatur in quo iumento habet amplius.*

„Der Mensch ist ein Ganzes, das aus zwei Teilen besteht, aus Seele und Leib“³². Diese beiden Komponenten sind aber grundverschiedene Naturen³³. Der Gegensatz von Körper und Geist ist unter dem Einfluß manichäisch-dualistischen Denkens scharf ausgeprägt. Die Antithese ist soweit vorangetrieben, daß Augustinus in seinen Retraktionen die Synthese, die Verbindung von Leib und Seele, als ein unbegreiflicheres Mysterium bezeichnet denn die Inkarnation des Logos³⁴. Als positives Moment dieser Entwicklung wurde eine klare Unterscheidung von Geist und Körper herausgearbeitet, die niemals voneinander hergeleitet werden können, weder von unten nach oben noch umgekehrt³⁵.

Wie die beiden Wirklichkeiten im Menschen verbunden sind, war für diese Denker, die mit den Kategorien platonischer Philosophie an das Problem herangingen, eine schwerer zu lösende Frage als für die Theologen des 13. Jahrhunderts. Alle Versuche einer Lösung waren von vornherein mehr oder weniger dadurch zum Scheitern verurteilt, daß man Leib und Seele je als vollkommene Substanz³⁶ ansah, wodurch eine Wesenseinheit ausgeschlossen wurde und man nur eine Einheit der äußeren Zusammensetzung sich vorstellen konnte. In der Meinung, es könne sich etwas nur mit Ähnlichem verbinden, Leib und Seele aber völlig verschiedene Wesenheiten seien, entwickelten sich drei Theorien³⁷ über die Vereinigung von Leib und Seele: 1. Verbindung durch Harmonie, abstrakt gesehen Zahl; 2. durch ein physisches Medium; 3. in der Einheit der Person. Hugo kennt und referiert diese Theorien³⁸. Die dritte und entscheidendste erfordert als Vorfrage die Präzisierung des Personverständnisses unseres Viktoriners.

Hugo übernimmt die Persondefinition des Boethius: *Persona est individuum rationalis substantiae*³⁹. Dieser Definition wird nach der Meinung Hugos allein die Seele des Menschen⁴⁰ gerecht, denn nur sie ist eine rationale Substanz, die, insofern sie Geist ist, aus sich und durch sich das Personsein hat, für das der Leib ohne irgend-

³² DS II, 1, 11, PL 176, 403 B; *Did.* I, 5 ed. Butt. 12.

³³ DS I, 6, 1, PL 176, 263 D.

³⁴ Ostler, a. a. O. 67.

³⁵ *De unione corporis et spiritus*, PL 177, 287 C: *Quamvis enim corpus usque ad spiritum sublimetur, et spiritus usque ad corpus humilietur, nec spiritus tamen in corpus, nec corpus in spiritum transmutatur.*

³⁶ Vgl. Köster, a. a. O. 23.

³⁷ Vgl. Ostler, a. a. O. 67.

³⁸ *De unione corporis et spiritus*, PL 177, 285—294; *Did.* II, 12, ed. Butt. 32 f.; vgl. Lasić, a. a. O. 116—136.

³⁹ DS II, 1, 11, PL 176, 406 A.

⁴⁰ Ebd. 406 B.

eine Bedeutung bleibt⁴¹. Durch die Identifizierung der Personalität mit der Seele wird die Bedeutung des Leibes, der unter dem Einfluß des manichäischen Dualismus und des heilsgeschichtlichen Faktums der Erbsünde ohnehin in der Gefahr der Ab- und Unterbewertung stand, so stark beeinträchtigt, daß Hugo die Ansicht vertreten konnte, im eigentlichen Sinne sei die Seele der Mensch⁴². Diese wurde als vernünftiges Geistwesen erniedrigt bis zur Teilnahme an einem irdischen Leib⁴³, an der „schmutzigen Materie“⁴⁴.

Die Verbindung von Leib und Seele in der Einheit der Person stellt also nach Hugo keine Wesenseinheit dar. Wenn die Seele mit dem Leib vereint wird, ist sie zusammen mit diesem die Person⁴⁵, sie nimmt den Leib in ihre Einheit und Personalität auf und läßt ihn daran teilhaben⁴⁶, ohne daß dieser etwas dazu beitragen würde⁴⁷; im Gegenteil, die Seele muß in einem gewissen Sinne ihre Einheit aufgeben, um sich mit dem Leib vereinigen zu können⁴⁸.

Ganz besonders deutlich wird Hugos Position in seiner geradezu mit Leidenschaft geführten Kontroverse⁴⁹ gegen gewisse Theologen, die behaupten: „hominem totum quoddam esse compositum ex anima et corpore, aliud omnino et diversum ab anima et corpore“⁵⁰.

⁴¹ Ebd. 409 B—C: Anima quippe in quantum est spiritus rationalis ex se et per se habet esse personam, et quando corpus ei sociatur non tantum ad personam componitur, quantum in personam apponitur.

⁴² *DS* I, 6, 2, PL 176, 264 C: . . . anima (quae potior pars est hominis, vel potius ipse homo erat) . . . ; *Did.* I, 5 ed. Butt. 12, siehe oben Anm. 26; vgl. Köster, a. a. O. 22; Schlette, Die Nichtigkeit der Welt, 53—55.

⁴³ *DS* I, 6, 1, PL 176, 264 A—B: . . . humiliatus est rationalis Spiritus usque ad consortium terreni corporis . . .

⁴⁴ A. a. O. 263 C.

⁴⁵ *DS* II, 1, 11, PL 176, 411 A: Quando autem corpus illi unitum est in quantum cum corpore unitum est, una cum corpore persona est.

⁴⁶ Ebd. 409 C.

⁴⁷ Ebd. 411 A—B: Quando vero a corpore separatur persona tamen esse non desinit et ipsa eadem persona quae prius fuit, quoniam corpus a societate spiritus decedens, eidem spiritui personam esse non tollit sicut prius quando iungebatur ipsi ut persona esset non dedit.

⁴⁸ *Did.* II, 5 ed. Butt. 29: vides nunc satis aperte, ut puto, quomodo animae de intellectibilibus ad intelligibilia degenerant, quando a puritate simplicis intelligentiae, quae nulla corporum fuscatur imagine, ad visibilibus imaginationem descendunt rursumque beatiore fiunt, quando se ab hac distractione ad simplicem naturae suae fontem colligentes, quasi quodam optinae figurae signo impressae, componuntur. Dieser Sachverhalt scheint Poppenberg, a. a. O. entgegen zu sein, wenn er schreibt 73 f.: „Die Seele gewinnt nichts und verliert nichts, mag sie mit dem Körper verbunden oder von ihm getrennt sein.“

⁴⁹ *DS* II, 1, 11, PL 176, 406 C—408 A.

⁵⁰ A. a. O. 406 C.

Aus der Darlegung der bekämpften Theorie lassen sich die *quidam* eindeutig als Gilbert und seine Schule verifizieren⁵¹. Der Tenor der Widerlegung, wie sie Hugo versucht, ist mehr rhetorisch-polemischer Art als wissenschaftlich objektiv. Er bemüht sich nicht eigentlich, diese Theorie von ihren Ansatzpunkten her zu widerlegen, sondern er will sie in ihren Konsequenzen ad absurdum führen⁵².

Es gelingt ihm das teilweise dadurch, daß er die Distinktion Gilberts zwischen *substantia* und *subsistentia*⁵³ außer acht läßt und damit zu dem Schluß kommt, daß alles, was im Ganzen ist, völlig verschieden ist von dem, was in den Teilen ist, wie das Ganze selbst verschieden ist von den Teilen, so daß z. B. die *rationalitas* des Menschen eine andere ist als die *rationalitas* der Seele⁵⁴. Daß solches Gilbert nicht meinte, ist offenkundig. Wohl unterscheidet er zwischen dem Menschen und seinen *subsistentiae*, aber nur insofern als der Mensch zwar identisch ist mit seinem Geist, dieser aber nicht ist, was er selbst ist, sondern ihn, den Menschen mitkonstituiert.

Von der Feststellung, daß der Mensch nach diesem Verständnis bei der Trennung von Leib und Seele in der Tat stirbt und als solcher zu sein aufhört, ausgehend, bringt Hugo Argumente moralisch-theologischer Art vor⁵⁵. Der eigentliche Mensch würde dann ja nicht seinen vollen Lohn oder die ganze Strafe erhalten, sondern nur ein Teil von ihm, bis er in der Auferstehung wieder mit seinem Körper vereinigt wäre. Was sei außerdem törichter als zu sagen, der Mensch höre gerade dann auf zu sein, wenn er beginnt, wirklich zu sein⁵⁶.

Diesen Einwand hat Hugo mit dem Verweis auf die Auferstehung selbst entkräftet.

Auf das Wort des hl. Paulus, daß er wünsche, aufgelöst zu werden, um mit Christus zu sein, antwortet Hugo: „Quid cupis? mori et cum Christo esse. Immo mori et nihil esse“⁵⁷.

So wirkungsvoll solche rhetorischen Fragen klingen mögen, ebensowenig sind sie sachlich fundierte Argumente, die geeignet

⁵¹ Vgl. F. Courtney, *Cardinal Robert Pullen. An English Theologian of the Twelfth Century*, AnGr 64, Rom 1954, 172.

⁵² Der Versuch Ostlers, diese selbst den Charakter seines Gegners nicht schonende Kritik Hugos verständlich zu finden, scheint uns wenig überzeugend; vgl. Ostler, a. a. O. 84.

⁵³ Vgl. zum Folgenden die Ausführungen über Gilbert oben S. 16 f.

⁵⁴ DS II, 1, 11, PL 176, 406 D.

⁵⁵ A. a. O. 407 A—B.

⁵⁶ A. a. O. 407 D.

⁵⁷ Ebd.

wären, die These Gilberts zu widerlegen. Die ganze begeisterte Rede Hugos gipfelt schließlich in dem Ausruf: „Quid enim magis est homo quam anima“⁵⁸, womit er über seinen philosophischen Standort keinen Zweifel läßt und sich als den Platoniker des 12. Jahrhunderts bekennt.

Aus dieser von Hugo vertretenen Position, daß der eigentliche Mensch die Seele sei, und diese von ihrem Wesen, von ihrer inneren Einheit etwas aufgeben müsse, um sich mit dem Leib verbinden zu können, ergibt sich der Status der *anima separata* als natürlicher⁵⁹.

Von solcher Anthropologie her, in der der Tod als Trennung von Leib und Seele im Grunde den Menschen gar nicht trifft und seinen metaphysischen Ernst verliert, wird die Sinnhaftigkeit der Auferstehung des Leibes schwer belastet und ernsthaft in Frage gestellt.

Die von Hugo von St. Viktor abhängige *Summa Sententiarum*⁶⁰ steht mit ihren Ausführungen zu unserem Thema ganz unter dem Einfluß des Viktoriners und soll deshalb nicht weiter berücksichtigt werden.

II. Robertus Pullus

Die *Sententiarum libri octo*¹ des Kardinals Robertus Pullus († 1146)², „the earliest comprehensive theological work to be produced by an English writer“³, stehen durch die Fülle der aufgeworfenen Fragen hervor, die im Sinne der Tradition unter ge-

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Richard von St. Viktor ist in dieser Frage über Hugo hinausgegangen und hat die Verbindung von Leib und Seele als natürlich bezeichnet, *De Trin.* IV, 25, PL 196, 947 B: . . . proprium est humanae naturae pluralitatem substantiarum habere in unitate personae. Vgl. Ostler, a. a. O. 89.

⁶⁰ PL 176, 42—171; vgl. Landgraf, *Introducción*, 124—128, hier findet sich die wichtigste Literatur zu den literarkritischen Problemen dieser Summe.

¹ PL 186, 625—1010.

² Eine zusammenfassende Darstellung der erreichbaren Daten sowie einen kurzen Aufriß der wichtigsten Fragen seines Werkes bietet F. Courtney, *Cardinal Robert Pullen. An English Theologian of the Twelfth Century*, AnGr 64, Rom 1954; vgl. auch: ders., *An unpublished treatise of Cardinal Robert Pullen († 1146)*, „Sermo de omnibus humane vite necessariis“ or „De contemptu mundi“, in: *Gregorianum* 31 (1950) 192—223; ders., *The first English Cardinal*, in: *The Clergy Review* 25 (1945) 152; A. M. Landgraf, *Literarhistorische Bemerkungen zu den Sentenzen des Robertus Pullus*, in: *Traditio* 1 (1943) 210—222; F. Pelster, *Einige Angaben über Leben und Schriften des Robertus Pullus, Kardinals und Kanzlers der römischen Kirche († 1146)*, in: *Scholastik* 12 (1937) 239—247.

³ Courtney, *Cardinal Robert Pullen*, XI.

schickter und gemäßigter Anwendung der Dialektik⁴ behandelt werden.

1. Zur Frage der Urstandsunsterblichkeit sowie der Unsterblichkeit der Seele finden sich nur einige Hinweise.

Der Mensch wurde in einem status erschaffen, der höher lag als der jetzige, aber niedriger war im Vergleich zu dem kommenden, in den er aber *peracta oboedientia*, durch das *lignum vitae* vor Alter, Krankheit und Tod geschützt⁵, bald versetzt worden wäre⁶. Hätte er nicht gesündigt, so wäre er frei von Tod und Strafe geblieben⁷, durch die Sünde aber ist der Mensch dem Tod verfallen⁸.

Die Einfachheit, Geistigkeit⁹ und Unsterblichkeit¹⁰ der Seele wird ohne Begründung rationaler oder autoritativer Art als Tatsache konstatiert.

2. Von größerer Bedeutung für unsere Untersuchung ist die Konzeption des Leib-Seele-Verhältnisses sowie sein Personverständnis und dessen eingehende Begründung, wobei vor allem durch die scharfe Kontroverse gegen Gilbert von Porrée¹¹ die Position des Pullus sich klar als die der Viktoriner manifestiert.

Wie schon gezeigt, werden diese Probleme im Zusammenhang der Christologie, von der Aporie des Verständnisses der hypostatischen Union angeregt, erörtert. Hierbei spielt der pseudoathanasianische Satz: „sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus“ eine besondere Rolle.

Bei Pullus wird nun dieses Axiom geradezu zum Leitbild, an dessen Vorentwurf und Ausdeutung sich die Anthropologie orientieren muß. Da aber Gott und Mensch nie eine Substanz sein können, so können auch Leib und Seele keine Einheit bilden¹², auch wenn sie auf personale Weise verbunden sind. Leib und Seele sind

⁴ Courtney, *An unpublished treatise*, 194.

⁵ PL 186, 746 B—C.

⁶ A. a. O. 741 A.

⁷ A. a. O. 745 D—746 A.

⁸ A. a. O. 759 C—D: peccantes autem poenam subirent; angelus casum, homo mortem et infernum.

⁹ A. a. O. 690 B—D.

¹⁰ A. a. O. 789 B: nam anima immortalis est.

¹¹ A. a. O. 733 C—734 D; vgl. Courtney, *Cardinal Robert Pullen*, a. a. O. 172—176.

¹² PL 186, 734 B: quare quemadmodum Deus et homo unus, sic anima et caro unus; Deus et homo unus non quidem unum: nam substantia creatrix et creata semper sunt bina, licet personali modo unita. Sic anima et corpus unum esse non possunt, coniungi possunt; vgl. 788 B, 789 A; hierzu Landgraf, *Dogmengeschichte* II, 1, 81—84.

nicht Teilprinzipien, die den Menschen als solchen konstituieren, wie das die Porretaner lehren, sondern zwei selbständige Substanzen, zwei Naturen¹³, die personal verbunden sind, d. h., solange der Leib mit der Seele verbunden ist, hat er an deren Personsein teil¹⁴. Es ist das Verhältnis der Apposition, des Kohärierens der beiden Naturen, das von der personalen Struktur der Seele getragen wird¹⁵.

Von dieser Position ausgehend, lehnt Pullus die These Gilberts, der zwar nicht namentlich genannt wird, aber auf Grund der dargelegten und zurückgewiesenen Theorie eindeutig zu verifizieren ist, als *frivolum*¹⁶ ab. Seine Begründung jedoch ist in keiner Weise überzeugend¹⁷.

Die philosophischen Argumente¹⁸ basieren auf dem Außerachtlassen der für Gilbert fundamentalen Unterscheidung von *substantia* und *subsistentia* und damit einem falschen Verständnis seiner Theorie. Sein theologischer Einwand geht von dem oben zitierten pseudoathanasianischen Satz aus, von dem her Pullus seine Lehre entwickelt, womit er jedoch vom Ansatz her ein nicht haltbares Axiom und einen nicht zutreffenden Vergleich supponiert, der in der Anthropologie zu verhängnisvollem Irrtum führen mußte. Während diese Angriffspunkte auf falsches Verständnis bzw. auf falsche Ausgangspositionen zurückzuführen sind, entbehrt der Vorwurf Roberts, Gilbert lehre einschlußweise eine Sublimation oder Degeneration von Materie und Geist, jeder Grundlage, da sich der Porretaner ausdrücklich dagegen verwahrte¹⁹.

Robertus Pullus stellt sich also mit seiner Anthropologie in die Reihe der Viktoriner, für die die Seele im Grunde der eigentliche Mensch ist.

III. Robert von Melun

Robert von Melun (ungef. 1100—1167)¹ war Schüler Abaelards und Hugos von St. Viktor sowie Zeitgenosse des Lombarden².

¹³ PL 186, 734 C: anima et caro unus est homo conventu quidem naturarum non partium.

¹⁴ Ebd.: humana tamen caro dum animatur dici solet homo, qui et de inanimato per animationem fit homo et id permanet dum menti cohaeret.

¹⁵ Ebd.: naturas in homine duas personaliter cohaerere asseramus.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Das hat Courtney, a. a. O. 174—176, im einzelnen nachgewiesen.

¹⁸ PL 186, 733 D—734 B.

¹⁹ Vgl. oben S. 24.

¹ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, 323—358; A. M. Landgraf, *Introducción*, 114—119; F. Anders, *Die Christologie des*

Wie die Arbeiten Grabmanns und vor allem Martins³, dessen Lebenswerk Robert von Melun zum Gegenstand hatte, gezeigt haben, ist die Bedeutung seines Hauptwerkes, der Sentenzen, wesentlich größer als es die geringe handschriftliche Verbreitung seiner *Summa*⁴ vermuten läßt.

Auch was unsere Problematik angeht, zeigt sich Robert als ein Denker von beachtlicher Eigenständigkeit und großer systematischer Kraft. Zugleich legt sich aber auch ein Grund nahe, weshalb sein Werk trotz dieser Vorzüge keine größere Verbreitung gefunden haben mag, nämlich die Art seiner Darstellung. Weit ausholend mit vielen häufig wiederholten Beispielen und Vergleichen bewegt sich seine Gedankenführung in immer enger werdenden Kreisen auf das Problem zu. Ständig greift er schon Gesagtes neu auf, um es mit anderen Worten oder sogar dem Wortlaut nach noch einmal zu sagen, was nicht selten der Klarheit seiner Ausführungen abträglich ist und auf den Leser ermüdend wirkt.

Robert hat seine Summe zweifellos nach dem Vorbild Hugos von St. Viktor auf den zwei Themenkreisen des *opus conditionis* (1. Buch) und des *opus reparationis* (2. Buch) aufgebaut. Das 2. Buch ist unvollendet geblieben; Sakramentenlehre und Eschatologie sind nicht mehr behandelt worden⁵.

Hinsichtlich unserer Problematik hat bereits Martin Grabmann aufmerksam gemacht, daß die Anthropologie Roberts „für die Kenntnis der metaphysischen Psychologie des 12. Jahrhunderts von nicht geringem Interesse sein dürfte“⁶.

Robert von Melun, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, 15, 5, Paderborn 1927; F. Pelster, *Literargeschichtliche Beiträge zu Robert von Melun*, in: ZKTh 53 (1929) 564—578; A. M. Landgraf, *Familienbildung bei den Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts*, 2. Robert von Melun und seine Schule, in: Biblica 13 (1932) 169—193; F. Bliemetzrieder, *Robert von Melun und die Schule von Anselm von Laon*, in: ZKG 53 (1934) 117—170.

² Vgl. hierzu U. Horst, *Beiträge zum Einfluß Abaelards auf Robert von Melun*, in: RThAM 26 (1959) 314—326.

³ R. M. Martin, *Oeuvres de Robert de Melun*. t. I, Questiones de divina pagina, SSL 13 (1932); t. II, Questiones (theologice) de epistolis Pauli, SSL 18 (1938); t. III vol. 1, Sententie, SSL 21 (1947); t. III vol. 2, Sententie, SSL 25 (1952); ders., *Pro Petro Abaelardo un plaidoyer de Robert de Melun contre S. Bernard*, in: RSPTh 12 (1923) 308—333; ders., *L'immortalité de l'âme d'après Robert de Melun († 1167)*, in: RNPh 36 (1934) 128—145.

⁴ Lib. I, 1—6, liegt im Druck vor, ed. Martin, vgl. Anm. 3; zu den Hss siehe Landgraf, *Introducción*, 115 f.

⁵ Martin, *Oeuvres*, III, 1, VI—X; die beiden Bücher sind wieder je in Teile und Kapitel unterteilt, ihre Titel sind von Martin ediert, a. a. O. 59—156.

⁶ A. a. O. II, 336.

Robert von Melun

Sentenzen, Buch I, Teil 2

Cod. lat. Brugens. 191, fol. 163va; 164ra—168va

- 1 Unum vero eorum quae in principali enumeratione suscepti tractatus proposita sunt, quantum valui certificavi et a dubitatione quantum potui absolvi, id est causam creationis hominis et nonnulla quae ad eiusdem cognitionem necessaria visa sunt adnectendo. Et ideo ne enumerationis ordo perturbetur quod secundum in enumeratione tenet locum secundo loco in tractatum est assumendum, et qualis homo factus sit, diligenti investigatione est prosequendum. Hoc enim secundum in enumeratione tenet locum.

I. De excellentia formae corporis humani.

- Factus est itaque homo ex duabus substantiis: una scilicet corporea et alia incorporea. Inquantum ex corporea est, cum ceteris animalibus communis naturae
10 habet participationem, sed in formae compositione ad alia animantia differentiam habet. Nam illa formam ad terram inclinatam habent et pronam, ex quo significatur praeter ea quae terrena sunt ab eis nulla esse appetenda. Hominis vero forma in altum erigitur et sursum elevatur, qui et praeter cetera animantia rectum habet incessum et ad superna aspectum, quo liquide declaratur eum illa
15 quae sursum sunt sapere debere et tota mentis intentione illuc tendere, ubi Christus sedet ad dexteram dei patris. Sic ergo homo et corporis forma admonetur etiam appetitu bonorum a ceteris differe animantibus quamquam cum eis corporis habeat communem naturam.

fol. 164ra

20 V. De diversorum opinionibus de hominum compositione habitis.

Sed quia de hominis compositione diversae sunt opiniones et secundum diversarum facultatum rationes ipsae prius proponendae sunt, quatenus hanc, de qua agere intendimus, expeditius fine competenti terminare valeamus.

- 25 Est itaque de hominis compositione quorundam opinio ipsum ex quatuor elementis constare: terra, igne, aere, aqua, ex quibus etiam omnia putant corpora constare. Sed quia in homine liquidicea sunt et quasi magis defecata, hominem ex ipsorum puritate vitam habere opinantur.

- Aliorum vero aestimatio est hominem ex quatuor humoribus compositionem habere: cholera videlicet et sanguine, melancholia et phlegmate, qui, quid anima sit, scire non possunt. Animales enim omnimodo sunt et ideo ad ea quae spiritu solo intelligenda sunt pertingere non possunt. In his namque terminum suae artis constituunt, quae corporis metam non excedunt, cui soli medici norunt morborum animae penitus ignari. Nec mirum, cum, quid anima sit et unde
30 anima sit, per artis suae doctrinam scire non possint.

- Sunt autem et alii qui hominem ex materia et forma constitui ad aliarum rerum corporearum similitudinem aestimant. Est utique omnis res corporea ex materia et forma constituta. Omne quippe esse ex forma est, forma vero absque materia esse non potest. Esse ergo hominis ex forma est qua et in materia substantia esse necesse est. Et ideo hominem ex materia et forma constare asserere non dubitant. Sed hi tales hominis compositores, an homo animam habeat, scire non possunt, in quantum talem homini compositionem assignant.

- Solet et a quibusdam compositio hominis asseri a partibus facta, id est pedibus et manibus, capite et humeris et aliis huiusmodi partibus, ex quibus quantitatem habet magnam vel parvam aut mediocrem. Sed nec isti ex tali compositione hominis ad animae notitiam ulla ratione pervenire possunt, eo quod
45

ratio compositionis eorum partes corporis non transcendit, quae solummodo corpora sunt.

Sunt autem et alii ab his longe dissidentes in ratione compositionis hominis. Nam hi unumquemque hominem ex talibus arbitrantur constare proprietatibus 50 quarum multitudo in pluribus simul esse non potest. Verum hi tales ex tali compositione nullum videntur ad animae notitiam accessum habere.

VI. Quare anima humana substantia sit incorporea.

Harum omnium opinionum de hominis compositione, nulla an homo animam habeat ratione quam de hominis assignant compositione, sufficit invenire. Est 55 enim anima substantia incorporea et rationalis et immortalis, quae ex elementis nullis constare potest nec ex humoribus componi nec ex partibus integralibus constitui nec ex proprietatum collatione esse suum habere, ei namque idem est esse quod vivere et vivere quod esse. Ipsa quippe essentialiter vivit et non vitae participatione. Unde et partium nullam habet compositionem nec ex materia 60 et forma constitutionem, ex quibus supra diximus quosdam asseruisse hominem constare. Quare nec ipsa corporea substantia est cum nullam praedictarum habeat compositionem quarum aliqua quodlibet corpus habet etiam si aliquod simplex sit, quod nonnullorum aestimatio tenet.

Anima namque etiam si philosophorum attendimus opinionem substantia cor- 65 poreae esse non potest. Est enim certissima philosophorum traditio omnem corpoream substantiam corpus esse et omne corpus coloris susceptivum esse et tribus dimensionibus participare longitudine latitudine et altitudine, quae animae nulla possunt ratione convenire. Nam colorem suscipere non potest quia superficiem non habet per quam color inesse habet, nec per partes distendi potest, quia 70 simplex est et ideo nullius trium dimensionum capax esse potest.

VII. Quod anima humana aereum corpus non est / ut voluit fol. 164rb Tertullianus.

Quare mirandum est, quid Tertullianus senserit et qua de causa inductus animam corpus aereum esse iudicaverit. Animam enim corpus aereum esse asse- 75 ruit, ipsamque extendi arbitrabatur secundum incrementa corporis ab ea vegetati, cuius consequens est, animas omnes ab initio mundi creatas esse. Nam post mundi primam creationem aer nullus creatus est. Est enim aer unum de primis elementis qui nec vivit nec vitam praestare potest, nisi quia ex eius attractione et emissionem causa magna est, ex qua anima corpori confert vegetationem. Sed 80 si hac de causa aer attractus et emissus anima esse credendus est et motus cordis et sanguis per venas diffusus anima esse credi deberet. Nam sine eis anima corpus sensificare non potest. Non ergo quia sine attractione aeris et emissionem anima in corpore esse non potest, inde probatio sufficiens est quod anima corpus aereum sit. Si quidem corpus aereum esset, dei imago non esset nec beatitudinis vel miseriae susceptiva. Quid enim falsius quidque absurdius quam spiri- 85 tus coelestes aerea corpora esse, quod negare Tertullianus non potest concessio quod anima corpus aereum sit. Est enim anima humana licet incorporata sit eiusdem naturae cuius et spiritus coelestes sunt, et ideo, si spiritus coelestes corpora aerea non sunt, nec anima corpus aereum esse potest. Quod vero spiritus coelestes 90 aerea corpora non sunt, facile ostendi potest, eo quod in exordio mundi quando omnia elementa creata sunt et ipsa universorum materia confusa, ipsi quoque spiritus coelestes conditi sunt non de praeiacente materia. Sicut nec ipsa omnium rerum primordialis materia quo namque modo esse potuisset quod de praeiacente materia facti fuissent cum nulla creatura in existentia eos praecesserit, quare 95 nec de aere nec de alia materia spiritus coelestes facti sunt, sed cum aere et aliis elementis sola voluntate dei de non esse ad esse prodierunt. Ipsi enim de illis

- sunt pro quibus dictum est: in principio creavit deus coelum et terram. Ipsi etiam quantum ad conversionem ad deum factam lux sunt de qua dicitur: dixit
 100 quoque deus, fiat lux et facta est lux. Ex his itaque manifestum est, spiritus angelicos nec ex aere nec aliquo alio elementorum tamquam ex materia conditos esse. Nam si ex aere vel ex aliquo elementorum tamquam ex materia formati essent, res simplices non essent nec ratione participarent cuius nullum elementorum capax esse potest, eo quod nullum imaginem dei habere est possibile,
 105 quare nullum elementarium corpus materia spiritus coelestis esse potest, nec ergo animae humanae quae, ut dictum est, eiusdem est naturae cuius et spiritus angelici, et ideo nec corpus aerium neque aliud esse potest, eo quod et ipsa corporis vita est et omnibus corporis ab ea vegetati partibus essentialiter tota adest, quod esse non posset si corpus simplex vel compositum fuisset.
- 110 VIII. In quibus anima humana maxime distat a corporis natura.
 Nullum namque corpus sive simplex sit sive compositum locis diversis simul totum adesse potest. Est quippe corpus omne loco uno circumscriptum et ideo locis diversis totum simul adesse non potest.
- 115 Quare anima nec corpus est nec etiam corpus esse potest, quae nullum locum occupare potest et partibus corporis ab ea vegetati omnibus simul et communiter praesens adest. In qua ira, tranquillitas, maeror et gaudium, spes atque metus esse possunt et omnia alia tam virtutes quam vitia virtutibus opposita quorum corpus nullum susceptivum est vel esse potest. Si igitur horum corpus susceptivum
 120 esset, et ipsum ex natura sui vitam rationalem haberet, hoc autem si esset esse non posset et non vivere. Nam sine his quae sibi naturalia sunt existere non potest, et ideo, si vivere sibi naturale esset, esse non posset et vitam non haberet. Quia ergo cum vita est et sine ea ipsum esse contingit ipsum ex sui natura vitam non habet quare et aliunde quam a se vegetatur. Illud ergo aliud esse quam
 125 corpus sit, necesse est. Quod quia nec quantitas nec qualitas est nec res aliqua alicuius generalissimi in enumeratione generalissimorum ista sequentis ipsum substantia est aut omnino nihil. Sed si nihil esset corpori vitam praestare non posset. Unde cum et ipsum contrariorum, id est virtutum et vitiorum suscep-
 fol. 164va tivum sit, et ipsum absque omni contradictione substantia est et incorporea. Non
 130 enim omnis substantia // corporea est, quod nec Christianus nec Ethnicus negare potest, eo quod nullus Ethnicorum qui nomen sapientis ex studio sapientiae habere promeruit huic dictioni substantiae substantiarum alia est corporea alia incorporea oblocutus invenitur. Nec Christianus hanc ullus refutavit qui hominem ex anima et corpore scripturae divinae constare testimonio didicit. Si enim
 135 anima substantia corporea esset, locutio haec homo ex anima et corpore constat a falsitate defendi non posset nec a nugationis ridiculo immunis esse monstrari posset aliqua artis ratione vel naturali. Est igitur anima humana substantia incorporea rationalis, quia bonum a malo potens est discernere et verum a falso examine veraci distinguere, quod nullo alio eget propositionis argumento
 140 quam ipsius effectus experimento. Hoc enim in nobis ipsis experimur et in aliis ex his quae eos agere cernimus esse non dubitamus.

Die Kapitel IX—XV sind von R. Martin ediert¹, ihre Titel sind folgende:

IX. De ratione immortalitatis animae humanae.

X. Quod ostendi potest animam humanam immortalem esse quia nullo bono satiari potest nisi bono immortali.

¹ In: RNPh 36 (1934) 139—145.

XI. Quod anima humana desinere esse non potest ideo quia ei est idem esse quod vivere.

XII. Quod animam humanam mortalem esse non oportet licet mutabilitatis sit susceptiva.

XIII. Quare animam humanam non necesse sit esse desinere quando a corporis cessat vegetatione.

XIV. Quod nec anima nec quod anima non est sui contrarii capax esse potest.

XV. Quod nulla poenarum acerbitas animam humanam interimere potest.

XVI. Quae diversae sint opiniones de hominis compositione fol. 165va quam ex anima et corpore dicitur habere.

Verum quid illud totum sit et an persona sit et quae persona sit, non negligenti eget investigatione quod ipsae virorum in omni scientia perfectorum opiniones 145 de his propositae facient manifestum.

Erat itaque quorundam aestimatio coniunctum ex anima et corpore nec animam esse neque corpus, sed corpus et animam nec aliquod unum sed ista duo.

Alii vero arbitrati sunt ipsum coniunctum ex anima et corpore corpus esse.

Sed quorundam aliorum traditio habuit, ipsum hominem compositum 150 ex anima et corpore nec animam esse neque corpus, sed corpoream substantiam. Quid vero harum aestimationum unamquamque sequatur diligenter est inspicendum.

XVII. Quam inopinabilis sit illa opinio quae compositum ex anima et corpore substantiam esse negat. 155

Primam vero harum trium aestimationum nonnulla falsa et quaedam sequuntur valde absurda. Quid enim falsius quam ex anima et corpore compositum rem localem non esse, rem scientem non esse nec bonum vel malum facere posse nec puniendam nec remunerandam esse. Haec omnia illam sequuntur aestimationem quae compositum ex anima humana et corpore humano substantiam aliquam 160 esse negat. Nam si ipsum nulla substantia est, locale esse non potest nec alicuius scientiae capax nec bonum vel malum facere potest, et ideo nec praemio vel poena dignum. Sola quippe substantia est quae huiusmodi esse potest. Qui ergo compositum ex anima humana et corpore humano substantiam esse negant, nullum praedictorum ei convenire concedere possunt nec ipsum compositum 165 hominem esse vere asserere videntur, cum falsum sit ipsum animal esse. Animal enim non est quia neque rationale neque irrationale est nec et aliquod compositum ex anima et corpore esse velint quod animal sit, / nec tamen rationale vel fol. 165vb irrationale sit, quod, quam falsum quam inopinabile sit, apud omnes scripturae doctores tam ethnicarum quam sacrarum nullus ignorat, qui in his vel in illis 170 parva vel magna aut mediocri scientia est eruditus. Longe etiam haec aestimatio est ab illa compositione ex qua fides Catholica asserit hominem constare, quae animam et carnem in una docet coniungi persona. Si enim compositum ex anima et carne substantia non est ipsum nulla est persona. Quod si verum est, quare homo persona sit, non facile secundum praedictam opinionem videtur posse 175 monstrari. Nullum nempe corpus secundum auctores praedictae aestimationis rationale est. Et ideo nullum corpus persona aliqua est, omnis enim persona rationalis est. Hominis ergo nulla persona est nisi et animam hominis personam esse velint, quod quamquam et velint et verum sit, non tamen hominem personam esse monstrare potuerunt. Nam anima rarissime homo appellatur, quod 180 quamquam verum sit, id est quod anima homo appelletur, et ita propter animam

homo persona dicatur. Non tamen concessionem inauditae falsitatis effugere possunt. Nam ex positione quam faciunt concedere coguntur, ullam personam rem corpoream esse nec aliquam rem corpoream esse personam. Ex his concessis ad id ducuntur, quod absque dubitatione falsum esse constat, id est nullam personam rem mortalem esse. Nulla namque persona res est quae mori possit quia omnis persona substantia incorporea est, si hoc est quod anima hominis persona est. Compositum vero ex anima et corpore cum nec anima nec corpus sit nec res corporea est nec incorporea. Unde ipsum persona nulla esse potest, nec ergo pro ipso videtur dictum esse: sicut anima et caro unus est homo ita deus et homo unus est Christus. Quid enim homo appellari possit cum dicitur: sicut anima et caro unus est homo ita deus et homo unus est Christus. Haec opinio de qua nunc agimus non definit, eo quod secundum ipsam, quare homo persona sit, sciri non potest. Nam nec anima nec corpus ab anima vegetatum personam esse possunt assignare, nec ex utroque compositum, eo quod nec anima nec corpus rationalis substantiae est individuae naturae nec ab utroque compositum.

Corpus enim secundum praedictae opinionis assertionem rationale non est, et ideo substantia rationalis non est. Neque anima individuae naturae est quia alii, id est corpori, in unam personam coniuncta est. Compositum vero ab utroque, quia ipsum aliqua substantia non est, ipsum rationalis substantia individuae naturae non est, quare nec ipsum persona est. Haec ergo opinio ex qua tam absurda tam inaudita falsa sequuntur nec vera est nec vera esse potest.

XVIII. Quare illi opinioni sentiendum non sit quae corpus quoddam fieri somniat ex coniunctione animae et carnis.

Quod et de ipsa opinione videtur posse ostendi quam post hanc supra in enumeratione posuimus, ea quippe compositum ex anima et corpore corpus vult esse, et ita substantiam incorpoream partem substantiae corporeae esse opinatur, quia animam partem corporis quod est homo esse arbitrantur. Secundum hanc ergo opinionem corpus quod est homo quadam sua parte in quantitate maius non erit. Nam corpus cui animam coniungi dicunt tantae est quantitatis secundum omnes corporis dimensiones quantae et ipsum corpus quod ex anima et corpore compositum esse mentiuntur.

Ipsam namque compositum ex anima et corpore nullam habet partem corpoream quam non habeat corpus cui animam coniungi dicunt ad hominem constituendum. Et ideo homo quamvis quoddam totum integrum sit, tamen sua pars quaedam integralis est qua nulla ratione maior est, quod exempla omnium totorum integralium falsum esse convincunt, nec ratio quae omnibus exemplis validior est verum esse patitur. Nam in nullis exemplis totorum integralium hoc quis reperire potest, id est partem aliquam suo toti in quantitate esse aequalem. Totius enim artificialis nulla pars est quae ipsi toti in quantitate possit aequari. Nam nec domus nec navis aut statuae // aut alicuius alterius totius artificialis pars aliqua suo toto in quantitate aequalis esse inveniri potest. Quod nostra nulla eget probatione, eo quod hoc ex sensuum experientia ita se habere etiam ab idiotis dinoscuntur. In totis vero integralibus quae ex natura esse habent, id est sive inanimata sint ut lapides sive animata et insensibilia ut herbae et arbores sive animata et sensibilia et irrationalia ut equi et boves nullus aliquam partem suo toti in quantitate inveniret aequalem. Nullus enim lapis est cuius aliqua pars ipsi toti in magnitudine possit esse aequalis nec arbor nec herba aliqua partem sui in quantitate sibi habet aequalem nec bos vel equus. Quod quia in visu probatur ceteris sensibus fideliori, qui de hoc dubitat sensu indigere est iudicandus et cerebrosus pro certo est habendus. Quis enim umquam dubitavit

partem aliquam lapidis herbae vel arboris equi vel bovis suo toti in quan-
titate posse conferri. De insensatis, id est ut lapidibus et huiusmodi aliis nulla
etiam occasio dubitationis oriri potest, quin totum quamlibet suam partem
in magnitudine superet. Hoc ipsum satis evidens est in animalibus brutis. Nam
nemo est qui bovem et equum omni sua parte maiorem esse non iudicet, quod
falso sit si corpus quod equi vel bovis habet formam pars est equi vel bovis.
Ipsum enim equo vel bovi in quantitate par est. Quia ergo in istis pars nulla
suo toti in quantitate par est, nulla vera assignabitur ratio, quare hominis pars
aliqua ipsi homini in quantitate possit esse aequalis. Quod tamen non solum
fateri verum etiam praedicare non erubescunt qui hominem asserunt corpus ex
anima humana et corpore humano esse compositum.

XIX. Quod corpus ex anima et corpore compositum nullius
potest magnitudinis esse ex tali compositione.

In quibus quaerendum puto, an ipsum corpus ex anima et corpore compositum
ex compositione quam ex anima et corpore habet totum sit alicuius quantitatis.
Quod si verum est ipsum ex anima et corpore aliquam habet magnitudinem,
quod si ex compositione animae et corporis alicuius est magnitudinis et corpus
et anima eius sunt partes secundum quantitatem. Hoc autem si verum est, quod
verum esse oportet si priora vera sunt, et anima et corpus partes corporis sunt,
quae etiam quantitate aequales sunt vel partes tales sunt quarum una altera
maior est, quorum neutrum verum esse potest. Nam anima nec magna nec parva
proprie esse dici potest, cum substantia incorporea sit quae nullius dimensionis
capax esse potest. Quare compositum ex anima et corpore secundum quod ex eis
compositum est, totum quantitativum esse non potest, eo quod ex illa compo-
sitione nullius est quantitatis. Quod quia verum est nec ex illa compositione cor-
pus esse potest, nam ex quorumcumque compositione aliquid corpus compositum
est et ipsum ex eorundem compositione alicuius quantitatis esse necesse est, si
ergo homo ex compositione animae et corporis corpus compositum est. Simplex
enim corpus esse non potest et ideo ex compositione animae et corporis alicuius
quantitatis est. Quod qui verum esse concedit et concedere cogitur hominem
totum esse ex compositione animae et corporis, quod anima et corpore in quan-
titate maius esse necesse est.

Omne enim totum quantitativum qualibet suarum partium maius est ex quibus
ipsum compositum est. Non dico maius secundum numerum partium ex quibus
constat in quo ipsum maius esse mentiuntur qualibet suarum partium sed magni-
tudine longitudinis vel latitudinis vel spissitudinis. Oppositae quippe species sunt
quantitatis multitudo et magnitudo. Quod ergo magnitudinis est multitudini
attribuunt, quando hominem ex compositione, quam ex anima et corpore habet,
totum quantitativum esse putant, id est alicuius magnitudinis. Si enim anima
et corpus partes hominis sunt secundum multitudinem et non secundum magni-
tudinem, homo ex eis non aliquid magnum est nec totum continuum, sed potius
disgregatum et ideo homo ex illa compositione, quam ex anima et corpore habet,
non unum aliquid esse videtur / sed potius multa. Quodlibet enim totum quod
secundum multitudinem partium totum dicitur multa esse et non unum aliquid.
A multis probatur, eo quod et in illis sic esse inveniunt quae ex partibus cor-
poreis disgregatis constant ut in grege et in populo et acervo et etiam in illis
quae ex partibus incorporeis constitutionem putant habere vel ut in numero
et oratione. Numerus quippe ut aiunt unitatum collatio est, et ideo non unum
est sed multa. Hoc idem de composito ex anima et corpore concedere coguntur,
qui animam et corpus compositum ex eis partes secundum magnitudinem esse
volunt. Nam compositum ex eis nullius est dimensionis secundum compositionem
quam ex eis habet, id est nec longum neque latum neque spissum quod, quia

negare non possunt, nec concedere debent compositum ex anima et corpore ex compositione quam ex corpore et anima habet alicuius esse magnitudinis.

XX. Quod alia est compositio hominis quam ex anima et corpore habet et alia illa quam ex partibus ipsum integraliter constituentibus.

290 Unde et alia compositio illa est ex qua alicuius magnitudinis est, et alia illa ex qua ex anima et corpore compositum est, quare et totum alterius generis est ex compositione quae ex anima et corpore est et alterius ex illa ex qua alicuius quantitatis est. Anima ergo ad illam non videtur exigi compositionem ex qua
295 homo alicuius quantitatis est, et ideo nec ad illam anima exigitur compositionem ex qua homo corpus est, quare ex ipsa et ex corpore cui anima adiungitur homo corpus non est, sed ex partibus corporeis tantum ex quibus solis corpus compositum constat, eo quod ex ipsis solis alicuius est quantitatis, quare nulla anima est vel esse potest.

300 Ex quo liquide apparet animam partem corporis non esse nec esse posse. Quare falsa est aestimatio illa quae compositum ex anima et corpore asserit esse. Nam si compositum ex anima et corpore corpus est, et ipsum corpus est quod per traducem propagatum est aut non, quod si illud non est, nec ipsum a primo homine materialiter descendisse vere dici potest, nec ipsum in eo corruptum fuisse nisi pro eius parte hoc aliquis velit dictum esse, id est et ipsum
305 in Adam materialiter fuisse, et inde secundum partem causam corruptionis transisse.

Quod qui dicere voluerit eum dicere oportebit, quia corpus quod homo est nulla commixtione maris et feminae est propagatum. Nullus enim homo secundum hanc aestimationem aliquid est, quod aliquorum soboles sit vel esse possit.

310 Si quidem nullus homo est, qui corpus sit quod de substantia maris et feminae sit propagatum, quod contra omnis Catholicae scripturae doctrinam est quae hominem omnem corpus esse docet secundum quod ex parentibus est genitus et animam habere ex divina creatione.

315 Anima enim sola de nihilo creatur, quae corpori ex commixtione maris et feminae procreato infunditur et ipsum vegetat ipsumque sensificat atque omnia confert, quae corpori alicui potest conferre ad hoc quod ipsum sit homo.

XXI. Quod anima pars corporis esse non potest quod ab ea sensificatur.

320 Est quippe ipsum eius habitaculum atque tabernaculum, in quo nunc militat et bene vel male operatur, quo tamquam instrumento utitur et in bonis et in malis faciendis. Hoc est illud quod ingreditur ut ei vitam praestet, et hoc est illud a quo postquam exierit mortuum erit, quod etiam resurget, et iterum illud anima est resumptura ut in eo secundum quod in ipso gessit miseria vel gaudio
325 remuneretur, quod corpori, quod ex anima humana et corpore humano compositum esse somniant, assignari non potest.

Nam si eius pars est, ut dicunt, nec anima illud ingreditur, eo quod non est antequam anima cum corpore cui advenit ipsum constituat, nec ipsum vegetare desinit, eo quod ipsum corpus mortuum numquam erit nec resurrecturum erit
330 nec animae merito glorificandum vel damnandum, eo quod per ipsum anima prorsus nihil agit, sed potius ipsum per animam per quandam suam partem.

Unde non anima ei praeest, sed ipsum animae tamquam cuidam suae parti, per quam operatur et bona quibus vitam aeternam meretur et mala quibus
fol. 166va damnatione dignum efficitur.

335 Quanta naturae versio est quanta // que permutatio iuris naturalis et divinae dignitatis. Est enim anima dignitati cuiusdam naturae divinae, unde et ipsa

omnem superat naturam corpoream. Et ideo corpore cuius partem eam esse
 mentiuntur dignior est, eo quod ipsum regere debet atque gubernare et ipso,
 tamquam sibi subiecto in his quae agere debet, uti. Unde constat ipsum eius
 instrumentum quoddam esse et non eius totum. Nam non totum instrumentum 340
 partis esse potest, sed pars instrumentum totius ubique esse invenitur.

Quia ergo corpus, quod ex anima et corpore compositum esse dicunt, animae
 quoddam adminiculum est atque instrumentum eius anima nequaquam pars
 esse potest.

Nam si eius pars esset ei coniuncta non esset. Nulla siquidem pars suo toti 345
 coniungitur nec totum aliquod suae parti copulatur ad aliquod totum consti-
 tuendum. Hoc enim si esset, et aliquod totum partem sui ipsius esse contingeret,
 quod nemo dubitat inter impossibilia computandum esse.

Et ideo nec anima corpori cuius pars est coniungitur, nec corpus quod est
 eius totum ei connectitur, quare nec ipsum ab anima vegetatur. Unde nec vitam 350
 habet nec mori potest, et ideo homo non est.

Nullum enim corpus vivit et vitam habet nisi quia anima ad ipsum vegetan-
 dum ei est coniuncta. Quomodo, quia corpori cuius pars esse dicitur, coniuncta
 non est, nec ipsum ab ea vitam habet nec ab ea fit sensatum, et ideo nec sensi-
 bile aliquod, quare nec animal, et ideo nec homo. Unde enim corpus sensibile 355
 non est, inde ipsum animal esse non potest, sed ex anima corpus cuius pars
 est sensibile non est, si ipsa in eo per vegetationem non est.

XXII. Quod anima nullius pars corporis esse potest, eo quod
 in nullo corpore nisi per vegetationem esse potest.

Aliter enim anima in corpore nec est nec esse potest nisi per vegetationem, 360
 quod non est eam in corpore esse tamquam partem. Nam si propterea in cor-
 pore tamquam pars esset quia ipsum vegetat sensificat et quia ipsum movet et
 per ipsum operatur et ipsa corporis pars erit, quod cum ipsa hominem constituit.
 Quod si falsum est, id est quod anima corporis pars sit quod cum ipsa hominem
 constituit, quia ipsum vegetat, sensificat, movet et per ipsum operatur, nec 365
 corpori cuius pars esse asseritur his de causis pars esse potest. Nam quo alio
 modo in eo sit nisi per vegetationem, sensificationem, motum et operationem,
 nec etiam mens humana cogitatione ut credo concipere valet. Nam nullo novem
 illorum modorum, quibus philosophi aliqua in aliquibus esse putant, anima in
 corpore cuius pars esse dicitur esse ostendi potest. 370

Qui enim eam in corpore esse dicunt, cuius partem eam esse affirmant, non
 possunt, ut mihi visum est, cuiusmodi pars eius sit, facile demonstrare.

Pars utique integralis eius esse non potest ut volunt, eo quod nulla pars
 alicuius totius est integralis quae omnibus partibus totius cuius pars est uno
 eodemque tempore simul adesse possit. 375

Est enim anima, ut Christianorum habet assertio et etiam Ethnicorum non
 falsa aestimatio, omnibus partibus corporis praesens quod ab ipsa sensificatur,
 et ideo nullius corporis pars est integralis nec etiam formalis, cum substantia
 sit, eo quod nulla substantia forma est, qua de re nullius pars formalis est vel
 esse potest. Et ideo, ut dixi, quis modus quae causa sit, quare animam corporis 380
 partem vel alicuius rei alterius esse dicant nisi per vegetationem aut sensifica-
 tionem, non videtur assignari posse.

Sed ut dictum est haec nequaquam causa sunt vel esse possunt, quare anima
 alicuius corporis pars sit. Ipsa siquidem et corpus res oppositarum proprietatum
 sunt, quae se in eodem simul esse non patiuntur, nec ea quorum ipsae sunt pro- 385
 prietates forma alicuius totius participare sinunt.

XXIII. An aliqua possit causa conveniens ostendi, quare compositum ex anima et corpore potius sit corpus quam anima.

390 Unde nulla vera ac sufficiens ratio reddi potest, quare compositum ex anima
et corpore potius corpus sit quam anima. Nam in ipsa compositione corpus
fol. 166vb anima dignius non est nec magis corporis proprietatibus participat quam / pro-
prietatibus ipsius animae, quod ex ipsis praedicationibus, quas de ipso compo-
sito faciunt, facile cognosci potest. Nam quemadmodum ipsum compositum lon-
395 gum, latum, spissum, locale et coloratum esse praedicant, ita et ipsum rationale
sciens atque intelligens esse asseruerant. Dicant ergo si possunt, quare compo-
situm ex anima et corpore potius corpus dicendum sit quam anima. In quo si
deficiunt ratio exigit, ut ipsum compositum ex anima et corpore animam et
corpus esse concedant aut neutrum. Nulla enim corporis dignitas est, quare
400 compositum ex ipso et anima corporeitate potius informetur quam incorporei-
tate. Nam aut illam habebit corporeitatem compositum ex anima et corpore
quae corporis est quae eius pars est aut aliam, quod si aliam habet unde illam
habebit. Nam ex compositione animae et corporis eam habere non potest. Ex
nullorum quippe coniunctione contrariorum aliquid ipsorum nasci potest quod
405 singula contraria proponenti manifestum esse poterit.

Ex coniunctione enim calidi et frigidi nec calidum nec frigidum fit, nec ex
permixtione albedinis et nigredinis nigredo vel albedo fit. Sic nec ex permix-
tione dulcedinis et amaritudinis dulcedo vel amaritudo efficitur. Ex his ergo
et singulis aliis contrariis patet quod dixi, id est ex nullorum contrariorum
410 permixtione aliquid ipsorum procreari, quare nec ex permixtione animae et
corporis corpus vel anima fieri videtur nec corporeitas ex corporeitate et incor-
poreitate esse potest habere.

Unde si compositum ex anima et corpore corporeitatem habet et ipsam
aliunde habet quam ex coniunctione animae et corporis, quare nec aliam
415 habet corporeitatem nec aliam habere videtur quam illam quae corporis est
quod ipsum cum anima constituit.

Sed cur eius habeat potius corporeitatem quam animae incorporeitatem, nulla
ut supra dictum est ratio esse videtur, eo quod non dignius corpus est in eius
compositione quam anima, quod et ipsi ostendunt ipsum corpus ex anima et
420 corpore compositum rationale esse affirmando.

XXIV. Quod quoddam corpus ad imaginem dei factum esse oportet, si anima et corpus alicuius corporis sint partes.

Hoc autem si verum est ut dicunt, id est quod ipsum corpus ex anima et
corpore compositum rationale sit, et ipsum corpus ex anima et corpore compo-
425 situm imago dei est licet ad imaginem. Omne siquidem rationale imago dei
est ad imaginem. Sed solus spiritus creatus imago dei ad imaginem est, qui
ut apostolus ait in agnitione dei renovatur et in quo ut propheta David dicit:
lumen vultus dei significatum est (Ps. 4, 7). Unde et ipse ad imaginem dei
renovari potest quia ipse ad imaginem dei conditus est.

430 Hic est homo interior qui tanto magis renovatur quanto exterior magis cor-
rumpitur, et in quo Christus per fidem habitat, et qui scit quae hominis sunt,
quod nulli corpori convenire potest, quod quantum distat ab incorporea sub-
stantia quae spiritus est, in omnium notitia est, qui incorpoream substantiam
quae spiritus est, rationalem et immortalem atque indissolubilem esse credunt,
435 et ideo quae soli substantiae incorporeae conveniunt quae spiritus est nulli
omnino adsunt corpori.

Nullum ergo corpus imago dei est, et ideo nullum id est, quod secundum rationem ad imaginem dei et similitudinem creatum est. Nam si corpus quod ex anima et corpore compositum esse dicunt, imago dei est aut ipsum illa est quae et anima est quae eius pars est aut quae alius spiritus est aut quae nullus est spiritus. Sed quod ipsum imago dei sit, quae spiritus non sit vel quae alicuius spiritus sit quam ipsa anima quae eius pars est, esse impossibile est. Nam corpus nullum imago increati spiritus potest esse. Substantiae enim corporeae et incorporeae nec secundum naturalem formam nec secundum accidentalem similitudo aliqua potest esse. Si enim proprie // tatum nullam habuerit participationis communionem, nullam possunt inter se habere similitudinem. Nec ergo corporea substantia cum incorporea similitudinem aliquam habet ex participatione alicuius communis proprietatis vel singularis, et ideo neutrum alterius similitudo vel imago potest esse. Si ergo non potest corpus aliquod imago esse incorporeae substantiae creatae, minus potest imago esse substantiae incorporeae increatae hoc est divinae. fol. 167ra

Patet ergo, ut dixi, corpus, quod ex anima et corpore compositum est, nullam imaginem Dei esse, si ipsum eius imago non est quae anima est, quam eius partem esse dicunt vel alius spiritus. Sed quod ipsum imago Dei sit quae alius spiritus sit quam anima quae eius pars est, non solum falsum est sed etiam impossibile. 445

Et ideo si corpus quod ex anima et corpore opinantur esse compositum imago aliqua Dei est, et ipsum imago illa Dei est quae anima est, quam ipsius partem esse dicunt. Sed si ipsum illa est et ipsum sine dubio quaedam substantia incorporea est, quod quia esse non potest, id est quod corpus ex anima et corpore compositum incorporea substantia sit, nec ipsum imago Dei est. 460

XXV. Quod homo nihil habet commune cum coelestibus spiritibus si tantum est corpus ex anima et carne compositum.

Si enim ipsum corpus quod hominem esse obloquuntur rationale est, et sapientum ethnicorum et christianorum orthodoxorum omnis distinctio, quam de hominis naturis faciunt, vana et falsa esse comprobatur. 465

Aiunt enim hominem naturam corpoream cum animalibus irrationalibus habere communem, sed naturam incorpoream cum coelestibus spiritibus, quae distinctio vana et falsa est si homo tantum corpus est. 470

Nam si homo tantum corpus est, et ipse id solum est quod cum animalibus brutis habet commune. Hoc autem si verum est quod esse oportet, si homo tantum corpus est, vana et cassa distinctio est, qua constat ab omnibus de substantiis hominis fieri.

Omnem enim hominem unam sui partem, id est corpoream substantiam cum brutis animalibus dicunt habere communem. Alteram vero sui partem cum spiritibus coelestibus, id est animam, habet indifferentem. 475

Quare enim huiusmodi distinctio facta sit de substantiis hominis, nulla causa esse videtur, cum et ipse homo eius solum sit naturae cuius illa eius pars est quam cum brutis animalibus habet communem. Quod namque totum cum parte habet commune non toti attribuendum sic est, ut a parte tollatur, nec quod pars cum toto habet commune parti sic est conferendum, quod a toto removeatur. Et ideo si compositum ex anima et corpore corpus est, pro nihilo distinctio facta est quae hominem quandam partem sui dicit habere communem cum brutis animalibus aliam vero cum spiritibus coelestibus. Nam non solum quandam sui partem id est corpus quod cum anima coniunctum ipsum hominem constituit cum brutis animalibus habet communem quia etiam ipsum compositum 480 485

ex anima et corpore, si ipsum corpus est, cum brutis animalibus inquantum corpus est, communis naturae est. Et ideo distinctio de partibus hominis facta
 490 cassa est et vana si ex anima et corpore compositum solum est corpus.

XXVI. Quod corpus quod quidam ex anima et carne compositum esse dicunt nulla potest esse creatura.

Quod si est, id est quod compositum ex anima et corpore solum est corpus, homo nulla de creaturis dei esse videtur.

495 Nam inter ea quae exordio mundi creata sunt, nihil creatum est quod homo sit vel esse potuerit. Omnia enim simul facta sunt sicut scriptum est: qui manet in aeternum creavit omnia simul. Quod sancti doctores et qui in ecclesia Christi irrefragabiles sunt auctoritatis ita exponunt: qui manet in aeternum omnia simul creavit in materia vel natura, in materia ut corpora, in natura ut
 500 spiritus. Unde nihil post primam mundi creationem deus fecisse dicitur, eo fol. 167rb quod omnium corporum eorum materiam inter ipsa mundi exordia creavit / et omnium spiritualium naturam communem. Unde quamquam postea animas creaverit, nullam tamen rem naturae non prius conditae creavit, siquidem anima est illius naturae cuius et spiritus angelici qui inter principia mundi
 505 fuerunt conditi. Compositum ergo corpus ex anima humana et corpore nec secundum materiam nec secundum naturam a deo in exordio mundi fuit creatum. Nam nec ipsum de illis est, quorum materia in initio mundi creata est, nec de illis aliquid est quae secundum naturam in principio mundi facta fuisse dicuntur, cuiusmodi sunt animae humanae et spiritus angelici.

510 Spiritus enim corpus non est nec spiritualis naturae, et ideo de illis non est quae inter exordia mundi secundum naturam condita esse feruntur. Quod quia nec dubium est nec dubium esse potest sensus indigentis est ipsum aliqua velle ratione verum esse ostendere.

XXVII. Quod aliqua res corporea absque materia et forma
 515 est si aliquod corpus ex anima et corpore est compositum.

Quare an ipsum de illis sit vel esse possit, quae secundum materiam ante formationem facta fuerunt, est inquirendum. Si enim ex anima et corpore compositum corpus materiam habeat et ipsum ex corpore materia et ex forma corpore adveniente constitutionem ad esse ipsius sufficientem habet. Forma vero
 520 illa anima non est nec etiam esse potest, et idcirco corpus, quod ex anima et corpore compositum esse garriunt, esse potest, quamquam anima eius nulla pars sit nec corpus quod eius partem integram esse putant eius aliqua ratione materia esse potest.

Nulla quippe pars integralis sui totius materia esse potest. Alia utique constitutio est quae ex materia et forma est, et alia quae ex partibus integralibus est. Unde et corpus quod animae humanae coniunctum corpus constituit, quod est homo ipsius compositi corporis materia esse non potest, eo quod ipsum una eius partium est quae et ipsius materia sunt. Nam ut philosophus Catholicus asseruit partium integralium multitudo materia totius est, earundem vero
 530 compositio eius est forma.

Si ergo anima et corpus corporis alicuius partes integrales sunt, et ipsa eiusdem materia sunt et compositio eorundem ipsius est forma. Quae, qualis sit vel esse possit, inveniri non potest, eo quod nec ex eius participatione ipsum compositum nec corporeum vel incorporeum esse potest nec corporeum et incorporeum. Haec vero ratio, ut mihi visum est, indubitanter falsum esse demonstrat ex anima et corpore compositum corpus esse.

Nam si corpus est, ut dixi, et ipsum materiam aliquam habere oportet. Verum quae illa sit multitudine partium exclusa ipsum corpus constituentium, quod eius pars est, non facile monstrari potest, nisi quis dicat ipsum corpus, quod eius partem integram esse putant, ipsius esse materiam. Quod ut dixi esse 540 non potest si ipsum eius pars integralis est.

Compositum ergo ex anima et corpore res immaterialis est si ipsum sine materia id quod est ipsum est. Quod quia nemo falsum esse ignorat, nemo corpus ex anima humana et corpore humano compositum absque materia et forma esse habere vere poterit fateri. Sed si ex anima et corpore compositum 545 est tamquam ex integralibus partibus nec eius materia neque forma secundum rerum naturam inveniri poterit. Quia autem hoc esse non potest, id est quod res aliqua corporea sit absque coniunctione materiae et formae compositum ex anima et corpore res corporea esse non potest, si ipsum ex anima et corpore integram habet constitutionem, nec ergo quod ex anima et corpore humano 550 compositum est ex eis velut ex partibus integralibus compositum est, quoniam ipsum res corporea est habens materiam et formam, et ideo anima pars eius integralis esse non potest.

XXVIII. Cuiusmodi corpus homo sit et homo dici soleat.

Corpus ergo aliud homo esse non videtur quam id quod animae coniungitur 555 ad hoc quod ipsum homo efficiatur, quod fit per animae humanae vegetationem et sensificationem et alias eius operationes, quas quamdiu in corpore operatur humano // corpus humanum et homo est et dicitur cuius anima pars integralis fol. 167va non est nec esse potest. Hoc vero corpus hominem esse dico, quod sic anima vegetatur et cuius ipsa anima pars non est. 560

Nam quod corpus aliquod ex anima et corpore compositum sit quod homo sit, admonitio illa quam sancta ecclesia facit nos ad humilitatem revocando, corpus quod homo est ex anima et corpore compositum esse, credi non sinit. Ait utique ut dixi ad humilitatem hominem revocando: memento homo quia cinis es et in cinerem reverteris. Quod de nullo quod homo sit dictum esse potest si 565 corpus aliquod ex anima et corpore compositum homo est, eo quod corpus tale nec cinis est nec in cinerem redigi potest. Si enim in cinerem redigi posset, id est si in terram posset resolvi et de terra corpus quod ex anima et corpore compositum esse dicunt tantum factum esset. Quae simul constare non possunt, id est quod corpus quod homo est ex terra tantum factum sit et ex anima 570 constet et corpore, quod vero corpus quod homo est de terra tantum plasmatum sit, auctoritate scripturae quae canonicarum scripturarum principium esse didicimus. Ait enim Genesis hominem de limo terrae formatum esse. Et ideo primus homo protoplaustus est appellatus, quia primo de terra est formatus. Adam etiam, ut aiunt, rubram terram sonat, eo quod de rubra terra sit formatus. 575

Ita et homo etiam ideo homo dicitur quia de humo est factus quod inconvenientissime dictum esset si nullus homo de humo esset factus. Hoc vero secundum sententiam praedictae opinionis nequaquam verum esse potest, id est quod homo aliquis de humo factus sit. Siquidem ipsa vult corpus quod homo est ex anima et corpore esse compositum, quod, ut dictum est, verum esse non 580 potest, si homo de terra tantum est plasmatus. Sed hoc negari non potest, id est hominem de terra tantum plasmatum esse, quia auctoritate roboratur sanctissimae scripturae cui nemo contradicere praesumit. Et ideo nullus absque praesumptione concedere potest hominem corpus esse ex anima et corpore humano compositum. 585

Nam hoc concedendo scripturam firmissimam quantum in ipso est de falsitate damnat. Unde et ipse damnationis sententiam dignus est subire, quam

qui vitare non contemnit, corpus quod homo est ex anima et corpore esse compositum, concedere non audebit.

- 509 Venialis sane concessio non est quae scienter fit contra doctrinam canonicae scripturae. Quia ergo scripturam Geneseos legerunt et intellexerunt absque culpa asserere non possunt, corpus quod homo est ex anima et corpore esse compactum. Unde absque dubitatione non solum falsam sed etiam damnabilem opinionem iudicare possumus quae corpus quod homo est animam humanam
595 et corpus humanum partes docet habere.

XXIX. Quibus rationibus illi obviandum sit opinioni quae hominem vult corpoream substantiam esse et non corpus.

- Haec quoque sententia illi etiam congruit opinioni quae substantiam corpoream quae homo est, ex anima et corpore praedicat esse coniunctam, quam et
600 corpus esse negat.

- Haec vero tertia est illarum opinionum quas supra de hominis proposuimus compositione. Quae quia eiusdem potest urgeri inconvenientibus, quibus falsam et damnabilem esse ostendimus illorum opinionem qui corpus quod homo est
605 ex anima et corpore constitutionem aestimant habere.

Pauca alia contra illam dici oportet quam contra ipsam dicta sunt quae animam et corpus partes vult esse corporis quod est homo.

- Quaerendum est tamen ab eis, cur inter corpoream substantiam et corpus dividant. Nam nisi differentiam inter corpus et substantiam corpoream esse
610 vellent, hominem substantiam corpoream esse non concederent, cum ipsum corpus esse negent.

Unde et iterum interrogandi sunt, an corpus substantiam corpoream esse velint, quod si negaverint, id est corpus corpoream substantiam esse, quid corpus
fol. 167vb esse velint, nihil scilicet an aliquid, non intelligo. Cuiusmodi enim res sit

- 15 corpus, si substantia corporea non, nulla ratione monstrari potest. / Spiritus namque non est, et ideo incorporea substantia non est. Quare si nec corporea substantia est nec incorporea ipsum pro certo substantia non est. Quo concesso concedi oportet corpus nullam rem esse cum res alterius modi esse non possit quam substantia est. Quod quia nemo ambiget falsum esse, nemo ambigere
620 potest corpus substantiam esse, et ideo ab omnibus concedendum est corpus esse substantiam corpoream vel incorpoream, unde quia incorporea substantia esse non potest, et ipsum corporea substantia est.

- Non ergo dividendum est inter corpus et corpoream substantiam tamquam inter illa quorum neutrum alterum esse potest. Est enim, ut dictum est, omne
625 corpus substantia corporea, quod a nullo negatur, sed non ab omnibus conceditur omnem substantiam corpoream corpus esse.

XXX. Quod nulla substantia corporea homo est quae corpus non.

- Nam nonnulli illam corpoream substantiam quae homo est corpus esse
630 negant, quod quare faciant nulla, ut mihi videtur, ratione ostendere valent, cum et ipsa substantia corporea, quae homo est, omne id habeat quod aliqua exigit substantia ad hoc quod ipsa corpus sit. Est namque substantia corporea quae homo est tactui subdita quod nulli rei convenit nec convenire potest nisi corpori. Tres etiam habet dimensiones, id est longitudinem et latitudinem et
635 spissitudinem quae solius corporis sunt, ut omnium fert sapientum opinio, et christianorum et ethnicorum, quare aut hae dimensiones solius corporis non sunt aut corporea substantia quae homo est corpus est. Ipsa enim absque omni contradictione tres istas habet dimensiones, quod quia usus ipse probat, nemo

nisi qui visu caret est negaturus. Et ideo nemo corpoream substantiam quae est homo corpus esse negare poterit. Nam corporea substantia quae homo est 640 locum occupare potest et calorem suscipere, non tamen superficies est et anima etiam vegetari quae omnia soli convenire corpori omnis clamat sapientia.

Unde dubium non est in omni sapientis assertionem esse substantiam corpoream quae homo est corpus esse. Siquidem corporea substantia quae homo est, partes habet manus et pedes, pectus et humeros et caput et alias partes quae 645 extra non apparent sed clausa latent, quae sine dubio sicut corpora sunt ita nullius quod corpus non est partes sunt.

Aut ergo corporeae substantiae quae homo est ista partes non sunt aut corporea substantia quae homo est corpus est.

Sed quia dubium non est, ista corporeae substantiae partes esse quae homo 650 est, nec dubium potest esse corpoream substantiam quae homo est corpus esse. Unde ut dictum est quaecumque contra illam aestimationem obiecta sunt quae compositum ex anima et corpore corpus esse putat, eadem obici possunt et positioni illi quae corpoream substantiam hominem esse ponit quam corpus 655 esse negat.

Illis eisdem ergo rationibus quibus illa falsa esse ostensa est quae compositum ex anima et corpore corpus esse aestimat, et illam falsam et impossibilem esse monstratam esse necesse est, quae corpoream substantiam hominem vult esse quae corpus esse differetur.

XXXI. Quod non anima et corpus alicuius corporis partes 660 sunt, eo quod hominis partes sunt.

Quid ergo ait aliquis, numquid homo corpus non est aut numquid homo ex anima et corpore compositus non est, quorum utrumque tam usu communi quam scripturarum ethnicorum et catholicorum auctoritate verum esse monstratur, et ideo utrumque tamquam verum est concedendum quod et nos concedimus, id est et hominem corpus esse et hominem ex anima et corpore constare. 665

Sed non ideo corporis alicuius animam et corpus partes esse putamus. Nam nulla consecutionis exigit ratio animam et corpus partes alicuius esse // cor- fol. 168ra
poris quamquam et hominis partes sint. Nam corpus quod homo est ipsum 670 corpus quod ipsum nunc est, quando homo est, esse potest, quando ipsum homo non erit. Et ideo licet homo ex anima et corpore constare dicatur et anima et corpus partes eius sint, non tamen animam et corpus partes corporis esse oportet quod homo est.

Quamquam enim aes statua sit quae ex materia aere et forma artificiali 675 constat et cuius aes et forma artificialis partes sunt, non tamen aes ex aere aliquo et ex forma artificiali constat vel ea partes habet, et tamen aes statua est et statua aes est. Sic etiam aliqua vox nomen est et nomen aliquod vox est, nomen tamen ex voce et significatione esse habet vox nulla ex istis dicitur constare. 680

Hoc ipsum in rebus omnibus invenitur quae ex materia subiecta et forma artificiali impressa constare dicuntur, quod ergo tam numerosa exemplorum multitudine verum esse ostendi potest.

Quis adeo temerarius, quis adeo contentionis amator, quis adeo omnis veritatis ignarus est, qui hoc negare praesumere audeat? Non ergo corpus aliquod 685 constare ex corpore et anima oportet, quamquam aliquod corpus homo sit qui ex anima et corpore constat.

XXXII. De diversa acceptione huius vocis: homo secundum ethnicos et doctores ecclesiasticos.

- 690 Quid enim est aliud ex anima et corpore hominem constare quam aliquid inde hominem esse, quia anima et corpus in unam personam sunt coniuncta. Unde et corpus habens animam humanam homo dicitur, et non quia anima humana est vegetata quam causam philosophi attendentes hominem et animal esse dicunt et corpus et quoddam corpus hominem esse afferant. Et haec est
695 huius nominis homo significatio qua sensus hominis animal percipere consuevit. Nam et hic homo exterior est qui et sensualis est qui et sensus comprehensioni subiectus esse potest. Doctores vero ecclesiastici non corpus anima vegetatum hominem volunt appellari sed animam corpus humanum habentem sibi identitatem personae coniunctum.
- 700 Et hic est homo pro quo dictum est: sicut anima et caro unus est homo ita deus et homo unus est Christus. Quod cum dicitur, in quo personalis discretio hominis constat, demonstratur. Est enim homo persona in qua animae rationalis et carnis humanae unio quaedam fit personalis.

XXXIII. Quod corpus in compositione hominis personali discretionem animae participat.

- 705 Sed quid cui in personam uniatur, an anima carni, an caro animae, an neutrum neutri? Sed ex illorum coniunctione persona fiat quae eis disiunctis esse desinat, putat aliquis inquirendum esse.

Sed quod anima carni in eius identitatem personae uniatur, definitio personae verum esse non sinit. Est enim persona rationalis substantia naturae individuae, quod corpus cui anima unitur neque est nec esse potest, et ideo anima ex unione quam cum corpore habet persona esse non potest. Sed potius corpus ex unione quam cum anima habet personae participat definitione.

- 710 Quod enim persona fiat ex coniunctione utrorumque, id est animae et corporis quae ex eorundem separatione esse desinat, esse non potest. Nam si hoc esset, persona quae homo est, esse desineret, quando anima a carne exiret et anima tunc persona esse inciperet, aut quaedam rationalis substantia individuae naturae tunc esset quae persona non esset. Quid aut verum sit, id est quod aliqua rationalis substantia individuae naturae persona non sit, ratio inquisitionis facile falsum esse convincit. Quare enim quaedam rationalis substantia
720 individuae naturae persona sit et quaedam persona non sit, quae causa rationabilis intervenire poterit.

XXXIV. Quod nulla ratio est quare spiritus angelici carnem non habentes personae sint et non animae humanae sive
725 sint carne vestitae sive a carne separatae.

- fol. 168rb Quae enim causa est aut esse potest, quare spiritus angelici qui rationales substantiae individuae naturae sunt, personae sint et / animae humanae a carne separatae personae non sint. Nulla nempe ratio est, quare spiritus angelici personae sint aut dici debeant et animae humanae a corporibus exutae personae non sint. Sunt enim, ut dictum est, rationales substantiae naturae individuae. Unde quid eis desit ad hoc quod personae sint? Nulla profecto ut videtur rationabilis causa reddi potest.

Nam si animae essent antequam incorporarentur, quis eas tunc personas esse negare auderet et spiritus angelicos personas esse concedere. Verum qua ratione
735 et ipsae animae personae essent, si numquam carnem assumerent et eadem ratione eas personas esse oportet, postquam a carne sunt separatae. Nam post

ipsam carnis separationem substantiae rationales sunt individuae naturae. Et ideo qua ratione spiritus qui angeli sunt et dicuntur personae sunt et animae post carnis depositionem personae sunt et dici debent.

Quod quia indubitanter verum est et absque omni dubitatione affirmandum est et animas humanas quando carne erant indutae personas fuisse. Anima enim corpori sibi coniuncto suam confert personae discretionem. Unde eadem ratione qua anima et caro unus sunt homo ita anima et caro una sunt persona. Quod non ideo dictum esse volo quia anima et caro partes hominis sint aut personae quae homo est, sed quia anima et caro unus est homo et una persona sicut deus et homo unus est Christus et una persona. Unde forsitan nec falso neque inconvenienter corpus quod animae coniunctum est persona dicitur, nec anima corpus sibi habens coniunctum falso persona esse asseritur, et sic verum est quia anima persona est et corpus ab ea sensificatum et utrumque persona et tamen haec duo una persona. Sed non ideo anima corpus vel corpus anima dici potest in quo illa differt unio quae est inter animam et corpus ab illa unione, quae inter hominem assumptum et deum facta est. Nam illa tanta est ut deus homo dici possit et homo deus et totum deus et totum homo. De quo diligentior fiet investigatio ubi de mysterio incarnationis ordo operis propositi tractatum postulabit.

XXXV. In quo hominis esse consistat.

Nunc vero inceptum susceptum est complendum et quid homo sit assignandum, quod ex his quae dicta sunt facilius sciri potest. Maxime ex illo capitulo epistolae Pauli in quo dicit se in hoc legi consentire quia non agit bonum quod vult sed malum quod non vult. Et in eodem capitulo id expressius ostendit dicens: „Ego ipse mente servio legi dei carne autem legi peccati“ (Rom 7, 25). Quid ergo per ego ipse vult intelligere apostolus, an mentem tantum, an carnem tantum, an aliquid ex utroque compositum. Sed quod compositum aliquod ex anima et carne sit pro quo dicat apostolus: ego ipse mente servio legi dei carne legi peccati, esse non potest, quod ex antedictis sciri potest, quibus ostensum est, animam et corpus nullius substantiae partes esse posse. Quid ergo an aliquis nonne anima et corpus una est persona et unus homo quod esse non potest, si anima et caro una non sunt substantia.

Omnis quippe persona una substantia est et omnis homo aliqua est substantia. Unde putet aliquis ostendi posse aut animam et carnem unam esse substantiam aut aliquam substantiam ex anima et carne fore compositam, quod esse non oportet, quamquam anima et caro una sint persona et unus homo.

XXXVI. Quod animam et carnem unam substantiam esse non oportet, licet una sint persona.

Anima enim et caro una sunt persona ex personali unione et non identitate substantiae, sicut et unus homo anima humana et caro humana sunt, eo quod ex ipsorum ad invicem unione fit, quare aliquid homo sit et dici possit. Unus tamen est homo qui dicit mente se servire legi dei et carne legi peccati et, ut Augustinus hoc exponens dicit: unus est in carne et unus in mente et non duo homines sed unus est homo, // quamquam apostolus alibi dicat hominem interiore esse et hominem exteriorem. Homo enim interior et exterior unus est homo, eo quod in unitate personae conveniunt quae unus est homo de qua praedicatio diversa fieri solet propter diversas substantias quae in identitate personae in ipso homine connectuntur.

Dicitur enim homo res corporea esse et res colorata et res rationalis et res scientiam habens, res etiam mortalis res quoque quae post mortem ad gaudium

transibit aeternae beatitudinis vel ad tormentum miseriae interminabilis. Nulla tamen res est quae corporea sit et post corporis mortem ad vitam transeat vel ad mortem aeternam.

- 790 De homine tamen iuxta communis usus loquendi consuetudinem dici solet, quia post mortem et ad gaudium transit aeternum vel mortem aeternam et in terra maneat sepulturae tumulo claudendus. Non enim falso dicitur Petrus Romae esse et in coelo, sed ipsum tamquam in coelo existentem pro nobis precamur orare dicentes: Sancte Petre ora pro nobis. Atque eundem Romae
795 iacentem devotione debita veneramur nec alium dicimus illum esse qui in coelo glorificatus est et alium illum qui Romae sepultus quiescit. Sed principem apostolorum iam cum Christo esse praedicamus et Romae sepultum esse non negamus.

- Hoc autem quod Petrus cum Christo sit quamquam Romae sepultus requiescat
800 apostolico scimus testimonio qui de se loquens ait: cupio dissolvi et esse cum Christo. Hoc enim dicens apostolus manifeste ostendit se post carnis depositionem cum Christo regnaturum, quod ex ipsius Christi doctrina didicit, qui latroni secum in cruce pendenti atque confitenti respondit: hodie mecum eris in paradiso. Non enim dixit anima tua, sed tu dixit ipsum eundem designando
805 qui secum in cruce pendeat et ipsum Christum in cruce pendentem confitebatur.

- Iuxta ergo hunc modum loquendi qui in sacra scriptura satis frequens esse dicitur homo res corporea esse et res rationalis, quamquam iuxta opinionem philosophorum corpus anima humana vegetatum esse dicatur, et iuxta theologorum assertionem anima carnem habens humanam hominis proprie suscipiat
810 nuncupationem.

XXXVII. Quod raro anima carnem non habens hominis suscipit vocabulum, quae tamen verus homo est, ut Augustinus ait.

- Hoc autem quamquam ita sit rationale numquam animam humanam carnem
815 humanam habentem hominem vocatam invenimus, sed caro anima humana vegetata fere secundum omnis scripturae loquendi consuetudinem homo nuncupatur. Nusquam enim legimus aut in aliqua loquendi consuetudine ostendere possumus, hominem animam dici vel substantiam incorpoream appellari. Sed et corporea substantia et corpus homo ab omnibus tam sapientibus quam idiotis
820 esse asseritur.

Causa cuius rei manifestius elucebit eo loco, ubi de persona hominis Christi erit disserendum. Quantum vero ad ea quae de hominis compositione proposita sunt, ea quae in praesenti dicta sunt forsitan sufficere possunt.

1. Der theologische Positivismus Roberts in der Lehre von der Urstandsunsterblichkeit

Der erste Mensch wurde nach Leib und Seele in völliger Integrität seiner Natur geschaffen⁷. Jedoch schon die äußere Erscheinung seines Leibes deutete darauf hin, daß er kein Wesen war, das ganz

⁷ Cod. lat. Brugens. 191 fol. 186va: Est ergo in integritate naturae humanae primus homo conditus, id est in integritate animae et corporis et etiam in perfectione aetatis et staturae.

naturimmanent verstanden werden kann, wie die anderen Lebewesen, vielmehr ist in seiner aufrechten Haltung und seinem zum Himmel gerichteten Antlitz ausgedrückt, daß er diese Welt transzendieren kann und muß. In dieser seiner Gestalt stellt sich sein Wesen dar, welches auf die himmlischen Dinge, auf das Transzendente, ausgerichtet ist und sich nicht im Bereich der Natur vollenden kann⁸.

Der Urstand des Menschen war charakterisiert durch das *posse non mori* und von unserem status unterschieden, der durch das *non posse non mori* gekennzeichnet ist. Die Fähigkeit des *posse non mori* konnten die ersten Menschen aber nur mit Hilfe des *lignum vitae* realisieren. Dieses von Robert extrinspezifisch und positivistisch verstandene *beneficium* hätte den Menschen vor dem Tod bewahrt, bis er in die wahre Unsterblichkeit verwandelt worden wäre⁹. Der Übergang hätte sich ohne Tod vollzogen¹⁰;

⁸ A. a. O. 186va: Talis etiam ei forma corporis ex creatione data fuit ex qua a ceteris differebat animantibus. Et quid creatori deberetur manifeste significabatur, habebat enim vultum ad coelum erectum quo admonebatur coelestia quaerere et non terrena.

⁹ A. a. O. fol. 191va: Dictum est autem primum hominis statum a secundo per hoc dividi quia in eo, id est in primo statu potuit homo peccare et non peccare et mori et non mori. In secundo vero non potest homo non peccare nec non mori quia in eo eum mori necesse est. Sed non aliam videtur necessitatem moriendi homo post peccatum habuisse quam ante peccatum habuit. Nam non erat homo ante peccatum naturae talis quem non esset necesse mortem suscipere nisi beneficio extrinseco ei subveniretur per quod in sua integritate conservaretur donec ad ipsam veram immortalitatem transferretur. Quod vero natura hominis ante peccatum ad incolumitatis conservationem sufficiens non erat lignum vitae evidentissime docet. Cur enim contra morbum et senium mortisque defectum homini datum fuit si homo ex sua natura ad haec depel (fol. 191vb) lenda potens fuit. Frustra quippe homini in auxilium datum fuisset contra morbum et senium et mortem si sine eo homo contra praedicta ex sui natura sufficienter munitus erat. Quia ergo scripturam mentiri impossibile est quae lignum vitae homini in subsidium datum esse testatur contra defectum perspicuum est hominis naturam ante peccatum talem fuisse quam necessarium erat mortis defectum incurrere nisi aliqua extrinseca causa ab illa defenderetur talis etiam et post peccatum fuisse videtur hominis natura, quae aliqua extrinseca causa ut beneficio ligni vitae vel aliqua alia a mortis violentia defendi posset. Quod firmissimo et verissimo testimonio videtur posse ostendi. Ait enim scriptura Geneseos hominem de paradiso eiectum ab ingressu ipsius paradisi inhibitu ideo ne de ligno vitae sumeret et viveret in aeternum. Quod sine causa dictum est si per esum fructus ligni vitae a mortis defectu defendi non potuisset. Quod inde facile sciri potest quia beneficio ligni vitae Elias et Enoch adhuc incolumes conservantur et usque ad tempora antichristi conservabuntur. Quantaenamque virtutis est lignum vitae conservatione vitae Eliae et Enoch et tantaem posset esse in vita custodienda unusquisque si ad ipsum quilibet accessum posset habere. Nam aliter sine causa

auch hätte Gott während dieser Zeit es nicht zugelassen, daß er auf irgendeine Weise getötet worden wäre. Durch die Sünde wurde aus dem *corruptibile esse* des Menschen das *corruptum esse*, aus der Möglichkeit die Notwendigkeit zu sterben¹¹. Im Endstand wird durch die *gratia glorificationis* beides, sowohl die in der Schöpfung gründende Möglichkeit als auch die durch die Sünde verursachte Notwendigkeit des Sterbens, überwunden werden¹².

2. Die Unsterblichkeit der Seele

Während die meisten Theologen der Frühscholastik sich mit der Immortalität der Seele nicht eigens auseinandersetzten — dies ist für sie, wenn nicht aus philosophischen, so doch aus theologischen Gründen eine Selbstverständlichkeit — bietet uns Robert in überraschender Ausführlichkeit Grundlegung und Durchführung von Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele. Ebenso stellt er weit-ausholend die für die Anthropologie so entscheidende Problematik des Leib-Seele-Verhältnisses dar, ein Thema, das sonst in der Frühscholastik nur als Vergleichspunkt innerhalb der Christologie zur Sprache kam.

Methodisch geht unser Autor dabei so vor, daß er zunächst die Prämissen für die Unsterblichkeit herausarbeitet, denen er fünf formale Beweise folgen läßt, um dann in extenso das Verhältnis von Leib und Seele und die Frage der Personalität zu behandeln.

a) Philosophische Grundlegung und Durchführung von Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele.

α) Die Seele als immaterielle und einfache Substanz.

Robert trägt zunächst einige Ansichten vor¹³, wie der Mensch verstanden wurde und wie man ihn zusammengesetzt glaubte.

dixisset scriptura Adam inhibitum fuisse ab introitu paradisi ne de ligno vitae sumeret et in aeternum viveret.

¹⁰ A. a. O. 193va: Mortis vero timorem nullum prorsus haberet eo quod sine morte absque omni ambiguitate ad immortalitatem se transiturum sciret.

¹¹ A. a. O. fol. 192ra: Aliud pro certo omnino est corruptibile esse et aliud corruptum esse. Nam ex corruptibilitate natura humana ante peccatum mori potuit ex corruptione post peccatum naturam humanam mori necessarium fuit.

¹² A. a. O. fol. 192vb: Neque hoc cuiquam impossibile videtur qui distinguere novit quid homo ex creatione acceperit et quid homini gratia glorificationis superaddere debeat. Ipsa sane homini utrumque auferre debet moriendi necessitatem quam peccatum induxit et moriendi possibilitatem quam cum creatus est habuit. Unde defectus in homine glorificato manere non poterit quem inde habuit quia de nihilo creatus fuit.

So gibt es eine Meinung, die den Menschen aus den vier Elementen Erde, Feuer, Luft und Wasser, eine andere, die ihn aus den vier Säften *cholera*, *sanguis*, *melancholia* und *phlegma* zusammengesetzt glaubte. Wieder andere vertreten die Ansicht, der Mensch bestehe aus Materie und Form, wobei, wie später zu zeigen sein wird, der Formbegriff wie bei Gilbert im Sinne des Chalcidius verstanden wird.

Auch die These, der Mensch bestehe nur aus materiellen Teilen oder aus seinen Proprietäten, wurde vertreten. Aber alle diese Ansichten und Versuche, den Menschen zu verstehen, können nicht zur Erkenntnis der Seele gelangen und sind deshalb unzulänglich. „Die Seele ist nämlich eine unkörperliche, geistige und unsterbliche Substanz“¹⁴, die aus keinem der genannten Elemente oder Teile bestehen kann. Sein und Leben sind bei ihr identisch. „Ipsa quippe essentialiter vivit et non vitae participatione“¹⁵. So ist die Seele wie die himmlischen Geister einfach und ohne jede Zusammensetzung¹⁶, weil sie ihr eigenes Leben ist¹⁷. Gerade am

¹³ Vgl. zum Folgenden die Textgrundlage.

¹⁴ Textgrundlage lin. 55 f.

¹⁵ Ebd. lin. 59 f.

¹⁶ Cod. lat. Brugens. 191 fol. 173vb: An anima humana ex partibus integralibus vel ex materia et forma sit composita. Est itaque quaesitum an anima res simplex sit, id est an partes habeat integrales, an ex materia et forma habeat constitutionem. Verum haec quaestio superius facta et soluta esse videtur ubi de spiritibus coelestibus idem quaerebatur. Eiusdem namque naturae animae sunt humanae cuius et spiritus angelici quos omni compositione ostensum est carere, eo quod eis idem esse et vivere. Si enim hac causa compositione carent et animas humanas eadem ratione nullam compositionem habere probari potest quae ad puritatem divinae essentiae et simplicitatem magis accedunt quam spiritus angelici ut asserit beatus Augustinus.

¹⁷ A. a. O. fol. 140ra: Quod spiritus rationalis ex differentibus non habet compositionem quia ipse sui ipsius vita est. Omnes enim spiritus rationales vita sunt, quod per spiritum quo corpus humanum vivit facile monstrari potest. Est vero spiritus quo vivit corpus humanum vita corporis humani eo quod ipsa vivit. Sed et ipsum spiritum et vivere quo vivit corpus humanum negari non potest. Si enim non vivit nec beatus nec miser esse potest nec supplicio torqueri nec beatitudine aeterna frui nec sapere nec desipere poterit. Quod quia indubitanter falsum est absque dubitatione verum esse oportet spiritum vivere quo vivit corpus humanum. Omne autem quod vivit vitam habet spiritus, ergo quo vivit corpus humanum vitam habet eo quod et ipse vivit verum quod aliud vita eius sit quam ipse esse non potest. Siquidem hoc esset impossibilitatis infinitas vitari non posset. Nam eo solo spiritu creato existente quo corpus humanum vivit creatos spiritus infinitos existere oportet quia spiritum quo iste viveret alium spiritum habere oporteret quo et ipse viveret et ita extensione in infinitum procedere ratio exigeret quamquam non esset nisi unus spiritus creatus. Quod enim aliud quam spiritus vita spiritus esse possit mens rationalis nec etiam fingere potest. Vita

menschlichen Geist, von dem der Leib belebt wird, läßt sich dies leicht aufzeigen. Es kann nämlich nicht geleugnet werden, daß der Leib lebt und daß er durch die Seele lebt. Alles aber, was lebt, hat sein Leben vom Geiste. Würde aber der rationale Geist sein Leben ebenfalls von einem anderen Geist empfangen, so müßte man in infinitum voranschreiten, was unsinnig ist. So ist also der Geist sein Leben und Sein und ist deshalb einfach und unsterblich, denn nur das Zusammengesetzte kann durch Auflösung seiner Teile zu sein aufhören.

Durch die Identität von Sein und Leben ist der rationale Geist vom *spiritus irrationalis* unterschieden¹⁸. Durch das Element der Irrationalität wird dieser von der wahren Unsterblichkeit, d. h.

ergo spiritus quo vivit corpus humanum non est nisi ipse spiritus. Non de vita hic loquor qua secundum deum vivit sed de vita sine qua nec spiritus esse potest. Si enim ei est idem vivere quod esse vita eius idem est quod esse eius et e converso. Ipse ergo spiritus sui ipsius vita est non tamen verum est quod habet vitam in semetipso quod filius habet. . . . Spiritus rationalis creatus non in semetipso vitam habet quod ad sui sustentationem non sufficit nec quos vult vivificare potest, sed ut dictum est ipse sui vita est, et ideo vere simplex est atque immortalis. Nam quod non potest non vivere vitam habet qua non potest esse desinere, quam quia spiritus rationales habent et immortales vero dici possunt, quia vitam quam habent amittere non possunt vitam enim quae in simplicitate consistit. Nullus casus nulla causa perimere potest eo quod multiplicitatem nullam habet et ideo dissolutio locum in eo invenire non potest. Sola quippe ea quae coniuncta sunt dissolutionis capacia sunt. Unde dici solet omne compositum in ea dissolvi potest ex quibus est compositum. Spiritus vero rationalis compositus non est et ideo in nulla dissolvi potest nec pro aliquo defectu esse desinere potest eo quod ei est idem esse quod vivere et vivere quod esse. Sed etiam ei est idem esse quod rationale esse et idem est ei rationale esse quod esse quod solus rationalis spiritus creatus habet cum spiritu rationali increato commune. Ubi autem ista identitas est nec dissolutio nec defectus aliquis esse potest.¹⁸ Ebd.: Quod spiritus creatus rationalis a spiritu creato irrationali per hoc differt quod ei est idem esse quod vivere. Quare creatum spiritum rationalem immortalem esse necesse est quod spiritui irrationali creato assignari non potest. Nam per irrationale a deo dividitur in quo est vera immortalitas et ideo ex eo ipso quod irrationalis est defectus capax est. Idcirco desinere esse potest et ex toto non esse quod fieri non posset si ex materia et forma constitutionem haberet vel si eidem esset irrationale esse et esse. Nec ei idem est esse quod vivere nec forsitan ipse vivere dicitur nisi quia vegetat corpus et sensibilicatur. Quod tamen non absque omni verisimilitudine convincitur quia sine corpore (fol. 140rb) quod sensibilicatur esse non potest. Unde videtur quod eius esse in eo solo consistat quod corpus sensibilicatur, id est quod idem sit ei esse et corpus sensibilicare, quod quando agere cessat et omnino esse desinit. Propter quod dici solet quod spiritus irrationalis cum corpore quod sensibilicatur esse desinit, id est ex quo et corpus desinit esse et ipse spiritus qui ipsum corpus sensibilicabat cum ipso corpore omnino desinit esse. Ex his ergo illud manifestum est quia spiritus angelici esse habent quod omni defectui omnino repugnat quod esse non posset nisi absque omni compositione essent.

von Gott geschieden. So besteht sein Sein nicht im Leben, sondern allein im Beleben; *esse* und *sensificare* sind bei ihm identisch. Sobald er aber diese Funktion nicht mehr ausübt, hört er zu sein überhaupt auf.

Ohne ihn mit Namen zu nennen, nimmt Robert zu der These Gilberts¹⁹, daß die Seele nicht schlechthin, sondern nur hinsichtlich des Leibes einfach sei, Stellung²⁰. Wenn damit irgendeine Zusammensetzung ausgesagt werden soll, so ist das nicht als wahr zu betrachten, denn die Seele entbehrt jeglicher *compositio*.

Unter einem anderen Gesichtspunkt kann jedoch damit etwas Richtiges gemeint sein, insofern nämlich die Einfachheit Gottes die Immutabilität einschließt, während der geschaffene rationale Geist der Veränderlichkeit unterworfen ist.

Robert geht bei seinen Überlegungen immer wieder davon aus, daß die Seele auch als *anima incorporata* von der gleichen Natur sei wie die himmlischen Geister. So setzen auch seine Beweise für die Geistigkeit bzw. Unkörperlichkeit der Seele an zwei Punkten an: ontologisch von ihrem Sein her, und logisch kategorial, insofern sie unter eine Gattung mit den himmlischen Geistern fällt. Daß diese jedoch körperhaft seien, ist zu absurd, als daß man es ernsthaft behaupten könnte. Aus diesen Überlegungen wird auch der Versuch Tertullians, der Seele wenigstens ein *aerium corpus* zuzuschreiben, zurückgewiesen²¹.

Noch einmal versucht Robert das Gesagte zu verdeutlichen, indem er herausarbeitet, worin die Seele sich am meisten von der Natur des Körpers unterscheide²². Die Geistseele ist in den ver-

¹⁹ Vgl. oben S. 18 f.

²⁰ A. a. O. fol. 174ra: Si ergo alicubi scriptum invenitur quod anima non simpliciter simplex dicatur sed corporis respectu, non est hic recipiendum quasi verum sit. Nam omni ut dictum est compositione caret. Si ergo alicubi invenitur scriptum vel dictum esse quod anima vere simplex non sit sciendum est hoc propter compositionem dictum vel scriptum non esse sed propter variationis susceptionem quae quia in deo esse non potest et ipse solus vere simplex est sicut propheta de eo dicit: tu autem idem ipse es et anni tui non deficient (Ps 101, 28). Illam ergo simplicitatem immutabilitatis solus deus habet cuius comparatione atque respectu spiritus creatus nec simplex est nec simplex vere dici potest. Quando ergo dicitur spiritus creatus simplex non esse non hoc ideo dicitur quia spiritus creatus compositionem aliquam habeat, sed quia immutabilitate caret. Si quando ergo dicitur quod anima simplex non sit non ideo hoc dicitur quod ex aliquibus composita sit, sed quia variationi est subiecta neque inde eam compositam esse ostendi potest quia substantia rationalis est. Nam si ideo composita esset quod substantia rationalis est, simili de causa deum compositum esse probari posset. Ipse enim substantia rationalis est. Non quia ergo anima humana substantia rationalis est et idcirco ipsa res composita est.

²¹ Textgrundlage lin. 72—109.

²² Ebd. lin. 110—141.

schiedenen Teilen des Körpers zugleich ganz gegenwärtig, jeder Körper jedoch ist zirkumskriptiv an einen Ort gebunden. Weiterhin finden sich in ihr Zorn und Ruhe, Trauer und Freude, Hoffnung und Furcht sowie alle Tugenden und Fehler. Für solches ist aber ein Körper nicht aufnahmefähig. Was aber diese Stimmungen aufnehmen und zwischen Gut und Böse unterscheiden kann, muß notwendigerweise ganz anders sein als alles irgendwie Körperhafte. Da aber die Seele Subjekt solcher Gegensätze sein kann, unterliegt es keinem Zweifel, daß sie eine Substanz, und zwar eine geistige Substanz ist.

Diese Tatsache kann kein heidnischer Denker, der den Anspruch erhebt, weise genannt zu werden, leugnen, noch viel weniger ein Christ. Das Christentum lehrt nämlich, daß nach dem Zeugnis *scripturae divinae* der Mensch aus Leib und Seele bestehe. „Quod nullo alio eget propositionis argumento quam ipsius effectus experimento“²³.

β) Beweise für die Unsterblichkeit der Seele

Daß die Seele zu den Wesen gehört, die ihr Sein auf keine Weise verlieren können²⁴, ist eine jener Tatsachen, über die sich alle Gelehrten einig sind, so sehr ihre Ansichten über deren Ursprung auseinander gehen²⁵. „Esse namque animas immortales non tantum divini sed et philosophorum pleni sunt libri“²⁶. Es ist also für Robert keine Frage, daß die Immortalität der Seele eine genuin christliche, in der Hl. Schrift bezeugte Lehre ist, die andererseits auch von den Philosophen, vor allem von Plato, erkannt und vertreten wurde²⁷. Robert entwickelt formaliter fünf Beweise für die

²³ Ebd. lin. 139 f.

²⁴ Cod. lat. Brugens. 191 fol. 171ra: quaedam sunt quae possunt esse desinere, quaedam vero quae esse quod habent nulla ratione possunt amittere, ut sunt animae humanae et spiritus coelestes qui ab exordio incipientis naturae a deo fuerint creati.

²⁵ A. a. O. fol. 187rb: De animae vero immortalitate doctores omnes consentientes inveniuntur, licet de eius origine dissona sentiant quorum utrumque ex ipsorum verbis melius cognosci potest, id est et eos communem consensum de animae immortalitate habuisse et diversa de eius origine sensisse.

²⁶ A. a. O. fol. 187va.

²⁷ Ebd.: Ea vero sententia inprobata quae vult animas originaliter ex trauce venire consequenter evangelicae doctrinae et scripturae ethnicae immortalitatis animae probatio in eadem epistula proponitur. Subiunctum est enim quod fides nostra utique non recipit domino declarante defunctorum animas et colloquium apud inferos habuisse et Lazarum in beatorum sedibus ovantem et divitem flagrantem incendiis. Esse namque animas immortales non tantum divini sed

Unsterblichkeit der Seele²⁸. Die beiden ersten Argumente sind mehr psychologisch-teleologischer, die restlichen drei ontologisch-metaphysischer Art.

aa) Der erste Beweis geht von der Tatsache aus, daß die Seele, solange sie mit dem Körper verbunden ist, mit großem Eifer sich bemüht, die ewigen Strafen zu vermeiden und das ewige Glück zu erreichen. Beruhte dieses Bemühen nun auf einem Irrtum, so wäre die Seele das erbarmungswürdigste aller Geschöpfe, denn sie würde von unbegründeter Furcht geängstigt und von der Hoffnung auf nicht vorhandenes Glück erfreut. In einem solchen Irrtum könnte die Seele entweder durch eigene Schuld oder durch ihren Schöpfer oder durch eine von außen kommende, nichtige Überredung befangen sein. Daß dies durch eigene Schuld oder durch einen Betrug von außen geschehen sei, ist unmöglich, denn dann wäre ein *vitium* Ursache für ein sittlich so hohes Gut wie die Tatsache, daß die Seele zur *amatrix virtutum* und *vitiorum aspernatrix* wurde. Aber auch Gott kann die Seele nicht in einem derartigen Irrtum geschaffen haben, denn er ist der Quell und Ursprung *totius boni* und kann in keinem Fall Ursache eines *malum* sein. Aus dieser Überlegung ergibt sich, daß die Hoffnung auf Lohn und die Furcht vor Strafe einen echten Grund haben müssen. Das ist aber nur möglich, wenn die Seele mit dem Tod des Leibes nicht zu sein aufhört. „Unde quia utrumque fieri necesse est secundum rationem predictam, id est, et eam cruciati torqueri eterno si vitia non contempserit, et beatitudine gaudii eterni participare si virtutes amaverit, animam humanam post corporis egressionem superstitem esse, nemini mentis sane nec etiam insane dubium esse poterit“²⁹.

bb) Das zweite Argument baut darauf, daß die menschliche Seele durch kein Gut, auch nicht durch alle Freuden dieser Welt in ihrem innersten Streben erfüllt werden kann, es sei denn durch ein *bonum immortale*. Von Natur aus transzendiert sie die Welt.

et philosophorum pleni sunt libri. Quod taliter esse Theobrotus Ambratiota in Platonis libro Socrate disputante didicerat qui homicida sibi esse non timuit cum se altissimo praecipitante muro dum et nullum post mortem autumat restare iudicium et sine discrimine aliquo meritorum omnes animas post corpora aequaliter ferri arbitratur ad coelum quod adeo pro vero tenuerunt et sic illos omnes saeculi sapientes una nebula huius erroris involvit ut et ipse tam laudabilis ut putant doctor homicidii ipsum se privatim ne publice occideretur occidit. Sic quoque Cato lecto in nocte ad lucernas Platonis libro qui immortalitatem animae docet stricto gladio revelatum manu pectus semel utrumque percussit.

²⁸ R. Martin hat die Texte ediert und eine kurze Einleitung gegeben, *L'immortalité de l'âme d'après Robert de Melun* († 1167), in: RNPh 36 (1934) 128—145.

²⁹ A. a. O. 139, lin. 35—40.

„Naturale ergo anime est ad bonum immortale semper tendere et illud semper appetere semperque desiderare, et ad illud gratia divina opitulante, posse venire“³⁰. Das ist aber nur möglich, wenn sie selbst von Natur unsterblich ist, denn kein Wesen strebt nach dem, was in einem konträren Gegensatz zu ihm selbst steht.

Diese beiden ersten Argumente beläßt Robert aber nicht in ihrem subjektiven Raum, sondern er bietet eine metaphysische Begründung, warum die Seele sich vor der ewigen Strafe fürchtet und auf ewiges Glück hofft und weshalb sich ihr Streben auf ein unsterbliches Gut richtet. „Anima ergo humana, quia immortalitatis Dei imago est, ad ipsum naturaliter tendit, ipsumque appetit et habere desiderat“³¹. Der Gedanke der Gottebenbildlichkeit, der in der ganzen Frühscholastik zur Begründung der Immortalität herangezogen wird, entstammt der Genesis, gleichwohl ist er nicht nur, ja sogar nicht einmal primär, ein theologisches Argument, sondern ein metaphysisches. Die philosophische Spekulation ist dieser biblischen Aussage gewissermaßen subsumiert.

cc) Ein dritter Erweis macht das Gesagte deutlich. Die Seele ist eine *substantia simplex et incorporea*³². Da sie kein Akzidenz ist, Akzidentien hören zu sein völlig auf, sobald sie ohne Subjekt sind, kann sie nicht annihiliert werden. Auch durch Auflösung kann sie ihr Sein nicht verlieren, da sie einfach ist. Um diesen Gedanken- gang, der bereits im Voraufgehenden entwickelt wurde, kreisen im Grunde auch die anderen Überlegungen zu diesem Thema.

dd) Das vierte Argument kam schon im Zusammenhang mit der Einfachheit der Seele zur Sprache. Es basiert auf der Identität von Sein und Leben, von *esse* und *vivere*, welche die Seele mit dem höchsten Leben, mit Gott, gemeinsam hat, worin wiederum der Imagocharakter³³ realisiert wird.

ee) Ein letzter Gedanke geht von der Feststellung aus, daß der Seele nichts von außen zustoßen kann, was sie vernichten könnte. Alles Zugrundegehen nämlich hat Krankheit, Auflösung oder Entzug des tragenden Subjekts als Ursache. Auf keine dieser Arten jedoch kann die Seele ihr Sein verlieren; allein Gott, der sie erschaffen hat, könnte sie ins Nichts zurückfallen lassen.

³⁰ A. a. O. 140, lin. 49—51.

³¹ A. a. O. 140, lin. 54—56.

³² A. a. O. 140, lin. 60.

³³ Cod. lat. Brugens. 191 fol. 186 vb: Imago eius secundum vitam est quia sicut deo idem est esse et vivere sic et animae idem est esse et vivere in quo secundum simplicitatem essentiae suae dei imago est eo quod in essentiae simplicitate eum quodammodo imitatur.

Nach diesen Überlegungen kommt Robert zu dem Schluß: „Animam ergo humanam esse immortalem rationes necessariae cogunt confiteri“³⁴.

Anschließend an diese Beweise geht Robert noch auf einige Einwände ein, die gegen die Immortalität der Seele erhoben werden und das Gegenteil zu beweisen scheinen³⁵. In der Unsterblichkeit, die die Rationabilität voraussetzt, manifestiert sich die Gottesebenbildlichkeit der Seele. Gleichwohl unterscheiden sich das Wesen der Seele und das Wesen Gottes grundsätzlich und zwar durch die Mutabilität. Während das Sein Gottes jede Veränderung ausschließt, ist die Seele dieser unterworfen. Allein schon durch diese Tatsache wird der Irrtum der Manichäer, die Seele sei ein Ausfluß des göttlichen Wesens, widerlegt. Sterblichsein und Veränderlichsein sind jedoch nicht das gleiche, und Unsterblichkeit und Veränderlichkeit sind keine sich ausschließenden Gegensätze. Deshalb erfordert die Mutabilität der Seele keineswegs, daß sie aus diesem Grunde auch vergänglich sei³⁶.

Ein anderer Einwand geht davon aus, daß die Seele, wenn sie aufhört, den Leib zu beleben, auch selbst zu sein aufhöre, was allerdings nach Roberts Meinung *nullus mentis sane*³⁷ behaupten könne. Das Sein der Seele besteht nämlich nicht essentiell im Beleben, es ist das vielmehr ein Akzidenz ihrer Substanz, die mit ihrem Leben identisch ist. Deshalb kann die Seele, ohne diese akzidentelle Funktion des Belebens auszuüben, existieren und ohne den Leib erkennen und wissen. Gerade darin kommt ihre Gottebenbildlichkeit zum Ausdruck, denn Gott ist unsterblich, „quia substantia rationalis, simplex et incorporea est“³⁸. Da aber auch die Seele eine vernunftbegabte, einfache und unkörperliche Substanz ist, muß auch sie unsterblich sein, denn es kann ihr weder von innen noch von außen etwas zustoßen, wodurch sie ihr Sein verlieren könnte. Auch durch Ängste und innere Bedrängnisse kann dies nicht geschehen, denn in einer Substanz kann nichts sein, was ihrem Sein entgegengesetzt wäre; die Seele ist aber fähig, solche Zustände in sich aufzunehmen, also können diese sie nicht vernichten.

Auf dieses Argument geht Robert in den beiden folgenden Abschnitten noch näher ein, indem er dieses Axiom allgemein formuliert: „Quod nec anima nec quod anima non est sui contrarii capax esse potest“³⁹.

³⁴ Martin, a. a. O. 142, lin. 15 f.

³⁷ A. a. O. 142, lin. 38.

³⁵ A. a. O. 142—145.

³⁸ A. a. O. 143, lin. 58 f.

³⁶ A. a. O. 142.

³⁹ A. a. O. 144 f.

Diesem Grundsatz scheint die Tatsache zu widersprechen, daß der Mensch für Krankheit oder Gift oder was sonst immer aufnahmefähig ist, obwohl er dadurch getötet werden kann. Wer aber glaubt, damit beweisen zu können, daß die Seele durch die Qualen, die über sie kommen können, aufgelöst werden könne, der ist nicht imstande, „*causam a causa discernere*“⁴⁰. Der Mensch ist nämlich keineswegs *capax* für das, was ihm den Tod bringt. In dem Maße etwas seinem Leben Entgegengesetztes in ihn eindringt, weicht sein Leben zurück, er ist lebend ein Sterbender. So verhält es sich aber nicht mit der Seele und ihren *tribulationes*, sie ist vielmehr in der Tat *capax et susceptiva* für diese Bedrängnisse, und deshalb können sie nicht Ursache für ihren Tod sein.

Darüber hinaus stünde eine solche These auch im Widerspruch zur Schrift, die sagt: „*quia vermis perditorum numquam moritur nec ignis eorum umquam exstinguitur*“⁴¹.

Es wäre also, wenn die Seele mit dem Leib sterben würde, die Furcht vor dem Tode, welche die Schlechten haben, unbegründet, wie andererseits die Hoffnung der Guten, die zu sterben wünschen, um der *visio Dei* teilhaftig zu werden, betrogen⁴².

b) Die Unsterblichkeit der Seele als Glaubenswahrheit

Die Immortalität der Seele ist aber für Robert nicht nur und nicht in erster Linie eine durch zwingende Vernunftgründe bewiesene Tatsache, sondern auch Objekt des Glaubens und der Verkündigung der Kirche, d. h. sie ist eine Offenbarungswahrheit. „*Quod preter propositas rationes invictissima sancte Ecclesie assertione confirmari potest, que utrumque credit et predicat, id est, et animam immortalem esse, et ex natura propria mutabilitatis capacem*“⁴³.

Es ist das eine so entscheidende und grundsätzliche Glaubenslehre der Kirche, daß man die Immortalität der Seele nicht leugnen kann, ohne dadurch des Heils verlustig zu gehen. In einer eigenen *Quaestio* hat Robert von den *credenda de anima humana* gehandelt und dabei Substantialität, Rationalität und Immortalität als heilsnotwendiges Glaubensobjekt herausgestellt.

⁴⁰ A. a. O. 144, lin. 94.

⁴¹ A. a. O. 144 f., lin. 19 f.

⁴² A. a. O. 145, lin. 46—49: *Nec anime sancte ideo solum a corpore separari optant, quia corporis sarcina gravantur, sed quia post ipsam a corpore separationem leticia eterne beatitudinis se pro certo participaturas sciunt.*

⁴³ A. a. O. 142, lin. 32—35.

LXVII. Quae de anima humana credenda sint absque quorum fide anima humana salute digna esse non potest.

Prius ergo ostendendum est, quid de anima humana credere teneamur. Hoc enim primum in ordine enumerationis propositae tenet locum. Tenemur ergo credere animam substantiam creatam esse rationalem et immortalem et pro meritis bonis vel malis damnandam esse vel salvandam quae per se vel per alios facit. Est tamen hoc nomen anima aliquando nomen vitae quae cum ipso homine moritur. Unde et Augustinus aliam dicit animam esse quae cum homine moritur et aliam illam quae ex homine migrat. Vitam ut mihi videtur quae cum homine moritur vegetationem vocat quae sine corpore esse non potest. Vitam quae ex corpore migrat substantiam intelligit creatam rationalem et immortalem quae post egressum corporis prout in corpore gessit supplicium vel praemium est receptura. Eam etiam liberum arbitrium habere credendum est per quod libere et bene et male velle potest atque operari. Haec sunt quae de ipsa anima credere tenemur. Sine enim fide istorum nemo quae salutis sunt operari potest. Nam qui non credit animam hominis rationalem esse per quam et ipse rationalis est se propter deum si quae bona facit facere non credit sine quo nullius opera digna apud deum remuneratione esse possunt. Et ideo nullus opera facere potest quae salute digna sint qui animam per quam illa facit rationalem esse dubitat vel negat, qui eam vero immortalem esse dubitat vel negat non credit se propter bona vel mala quae facit aeterno praemio remunerandum esse vel poena aeterna torquendum. Qui autem hoc non credit salute dignus esse non potest dum hoc non credit. Hoc ergo omnes credere tenemur et idcirco animam humanam immortalem esse absque periculo nostrae salutis dubitare non possumus vel negare⁴⁴.

3. Das Leib-Seele-Problem

Das Problem des Verhältnisses von Leib und Seele behandelt Robert in 21 Kapiteln⁴⁵ mit großer Ausführlichkeit und hohem Interesse.

An den Anfang dieser Überlegungen stellt er drei Lösungsversuche, deren Unhaltbarkeit er in sorgfältiger Prüfung aufweist, indem er zugleich seine Konzeption herausarbeitet und damit konfrontiert.

Leib und Seele stellen in ihrer Verbindung eine *compositio contrariorum*⁴⁶, eine Vereinigung von Gegensätzen dar, die auf Grund ihrer Natur weiter auseinanderliegen als der geschaffene Geist vom Geist des Schöpfers⁴⁷.

Die Seele, unmittelbar von Gott nach seinem Bilde geschaffen und damit von göttlicher Würde und Vornehmheit⁴⁸, ist eine unkörperliche Substanz und von gleicher Natur wie die himmlischen

⁴⁴ Cod. lat. Brugens. 191 fol. 172ra.

⁴⁵ Textgrundlage lin. 142—823.

⁴⁶ A. a. O. lin. 403 f.

⁴⁷ *De epistolis Pauli*, ed. Martin, *Oeuvres* II, 12: Multo enim magis distat natura corporis a natura animae quam natura spiritus creati a natura spiritus Creatoris; vgl. auch Textgrundlage Kap. XXIV lin. 421—461.

⁴⁸ Vgl. auch *De epistolis Pauli*, ed. Martin, a. a. O. 293.

Geister. Den Leib hingegen, aus Erde gebildet und von den Eltern abstammend, hat der Mensch gemeinsam mit den Tieren.

Entsprechend dieser Charakterisierung läßt sich die Funktion des Leibes im Bezug auf die Geistseele durch das Bild des *tabernaculum* bzw. *habitaculum* darstellen. Die Seele belebt den Leib, regiert und lenkt ihn gleichsam wie ein Instrument, das ihr unterworfen ist und das sie gebrauchen kann. Die Begriffe *vegetatio*, *sensificatio* und *gubernatio* kehren bei Robert immer wieder, um dieses Verhältnis zu veranschaulichen⁴⁹.

Das Problem ist nun, in welchem Sinne man in diesem Verhältnis von einer Einheit sprechen kann; das mit diesen Bildern Gemeinte muß näher präzisiert und in philosophische Begriffe gebracht werden.

Zu diesem Zweck ist es erforderlich, das Personenverständnis unseres Autors kurz zu untersuchen.

In dem Kapitel „De diversa acceptatione huius nominis: persona, et de diffinitionibus a diversis secundum illud datis“⁵⁰ nennt Robert fünf Definitionen des Personbegriffs:

1. Person als Bezeichnung *omnium essentialium* im Sinne von *per se unum*.
2. die *ars grammatica* versteht die Person als *res que loquitur vel ad quam aliquis loquitur*.
3. die Rhetorik definiert die Person als *rationabilem substantiam que propter certum dictum vel factum rea statuitur*.
4. andere wollen in diesem Begriff das ausgesprochen sehen, was den drei göttlichen Personen gemeinsam ist.
5. wieder andere definieren: *personam esse discretum discernens, discretum ad essentie singularitatem referentes, discernens ad iudicium rationis*.

Schließlich befaßt sich Robert noch in einem eigenen Kapitel mit der bekannten Persondefinition des Boethius: „*rationalis naturae individua substantia*“⁵¹.

Dieses Verständnis ist es auch, welches in seinen christologischen und anthropologischen Abhandlungen im Mittelpunkt steht und von dem ausgehend er diese Problematik angeht.

Den christologischen und trinitarischen Aspekt lassen wir unberücksichtigt und fragen allein nach der *personalis discretio* des Menschen.

⁴⁹ Neben der Textgrundlage vgl. auch Anders, *Die Christologie*, 101; *De epistolis Pauli*, Martin, a. a. O. 12.

⁵⁰ *Summe*, ed Martin, III, 2, 51–54.

⁵¹ A. a. O. 54–57.

Nach der Definition des Boethius kann nur von Gott, den himmlischen Geistern und dem Menschen das Personsein ausgesagt werden⁵².

Da nun der Mensch kein einfaches, sondern ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen ist, bleibt zu prüfen, worin die Personalität des Menschen gründet. Die Position Roberts in dieser Frage ist eindeutig die von neuplatonisch-augustinistischen Tendenzen inaugurierte und auch von Hugo von St. Viktor vertretene: das Personsein des Menschen hat *origo* und *principium* in der Seele, „*quae est res discreta atque discernens, quae et proprie et principaliter, ut superius ostensum est, habet personalitatem hominis*“⁵³.

Die Seele ist *substantialiter* und *materialiter* Person⁵⁴, und zwar sowohl im Leibe wie auch als *anima separata*⁵⁵. Im Leib kann schon deshalb das personale Moment nicht gelegen sein, weil nur rationale Wesen, d. h. solche, die nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, Person sein können.

Darüber hinaus scheint selbst die Vernunft zu fordern, daß die *personalis discretio* einer Sache in dem liege, was von Natur das Vornehmere in ihr ist⁵⁶. Die Seele ist aber fraglos das Würdigere und Vornehmere im Menschen und somit Person.

Während Robert in dieser Überlegung vom Sein der Seele ausging, ist ein anderer Gedanke logisch-kategorialer Art, indem er konstatiert, daß kein Grund vorliege, weshalb den Engeln Personalität zukomme, der Seele aber nicht⁵⁷. Die Voraussetzung dieser Behauptung, daß Engel und Seele von gleicher Natur seien, wird in der gesamten Frühscholastik ungeprüft vertreten.

Ohne ihn mit Namen zu nennen, kommt Robert auch auf die These des Gilbert Porreta zu sprechen und glaubt, sie mit zwei wenig überzeugenden Argumenten abtun zu können⁵⁸. Wenn die Person von Leib und Seele konstituiert würde, so führt Robert aus, dann hörte sie bei der Trennung beider zu sein auf, „was nicht möglich ist“. Außerdem existierte, wenn man Gilberts These akzeptierte, eine *rationalis substantia individuae naturae*, die nicht Person wäre, was nicht einsichtig ist. Daß Gilbert der *anima separata* die Individualität und deshalb diese Definition abspricht,

⁵² Anders, a. a. O. 100.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ A. a. O. 64.

⁵⁵ A. a. O. 71; Textgrundlage Kap. XXXIV, lin. 723—755.

⁵⁶ Anders, a. a. O. 103.

⁵⁷ Textgrundlage a. a. O.

⁵⁸ Textgrundlage Kap. XXXIII lin. 704—722.

bleibt von Robert in diesem Zusammenhang unberücksichtigt, obwohl er die Begründung Gilberts genau kannte, denn sie wurde nicht nur von diesem allein, sondern von der ganzen Porretanschule vertreten. Darüber hinaus legt die Tatsache, daß Robert an der Verurteilung Gilberts in Reims 1148 beteiligt war⁵⁹, eine genauere Kenntnis seiner Lehre nahe. Dies zeigt sich auch an anderer Stelle, wo sich Robert ebenfalls gegen die These Gilberts mit ihren „so absurden wie unerhört falschen“⁶⁰ Konsequenzen einsetzt und ihm vorwirft, daß nach seiner Ansicht der Grund, weshalb der Mensch Person sei, nicht einsichtig würde. Weder dem Leib, ihm fehlt die Rationabilität, noch der Seele, sie ist nicht individuell, kommt Personalität zu. Das Kompositum von beiden genügt aber ebenfalls nicht der Persondefinition, da Leib und Seele als zwei Naturen nicht eine Substanz sein können. Somit folge nach Gilbert, daß der Mensch überhaupt nicht Person sei. Robert kommt an dieser Stelle dem richtigen Verständnis Gilberts näher als an der erstgenannten; gleichwohl mißversteht er ihn dahingehend, daß er Leib und Seele als physische Teile und nicht als Seinsprinzipien des Menschen faßt⁶¹. Hinzukommt, daß Robert, wie der Frühscholastik, der Begriff einer *substantia incompleta* fremd ist, was rein formal große Schwierigkeiten bereitete, zu einem ganzheitlichen Menschenverständnis zu kommen.

Mit dieser Skizzierung der Personkonzeption in Roberts Werk ist die Voraussetzung geschaffen, das Zusammen von Leib und Seele nach seinem Verständnis darzustellen.

Auch Robert geht in diesen Überlegungen von dem pseudo-athanasianischen Axiom „sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus“⁶² aus. Er versucht, im Vergleich mit Leib und Seele die *unio hypostatica* darzustellen, wodurch selbstredend seine anthropologischen Vorstellungen von vornherein fixiert sind, da nicht die Christologie von seinem Leib-Seele-Verständnis bestimmt, sondern umgekehrt dieses unter dem Gesichtspunkt des Vergleiches mit der *unio hypostatica* entwickelt wird.

Leib und Seele sind beide für sich vollständige Substanzen und Teil einer dritten, und zwar unabhängig davon, ob sie miteinander verbunden sind oder nicht⁶³.

⁵⁹ H. R. Patsch, *The Tradition of Boethius. A Study of His Importance in Medieval Culture*, New York 1935, 29 f.

⁶⁰ Textgrundlage Kap. XVII, lin. 202 f.

⁶¹ Vgl. Anders, a. a. O. 63.

⁶² Anders, a. a. O. 90; Textgrundlage Kap. XXXIV lin. 745 f.

⁶³ Anders, a. a. O. 63.

Robert kennt auch die These, die Seele als *forma corporis* zu bezeichnen, aber er lehnt sie mit der gleichen Begründung wie Chalcidius und die Porretaner⁶⁴ ab, da eine Form nicht Substanz sein könne.

Wenn man nun sagt, der Mensch bestehe aus Leib und Seele, so ist mit Mensch nicht eine Substanz, sondern die Person gemeint, denn es ist unmöglich, daß beide Substanzen sich zu einer verbinden⁶⁵. Der Leib wird vielmehr von der Seele in ihr Personsein aufgenommen und partizipiert in dieser Einheit an ihrer Personalität. Beide sind bei verschiedener Substanz die gleiche Person. Da aber das Personsein des Leibes nur ein von der Seele mitgeteiltes ist, hört bei der Trennung von Leib und Seele die Person nicht zu existieren auf, es wird vielmehr nur die Substanz des Leibes aus der Personidentität, in die sie aufgenommen war, wieder entlassen.

Beide Gesichtspunkte, die personale Identität von Leib und Seele wie andererseits die essentielle Personalität der Seele, veranschaulicht Robert an Texten aus dem NT. So sagt Paulus (Röm 7, 25), er diene mit dem Geiste dem Gesetze Gottes, im Fleische aber dem Gesetz der Sünde.

Andererseits sagte Christus zu dem Schächer am Kreuz: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein“. „Non enim dixit anima tua, sed tu dixit ipsum eundem designando qui secum in cruce pendeat“⁶⁶.

Diese Darlegungen lassen über das philosophische Apriori, das dem Denken Roberts zugrunde liegt, keinen Zweifel: es ist der Neuplatonismus augustinischer Prägung, wie wir ihn in solcher Auswirkung im 12. Jahrhundert nur noch bei Hugo von St. Viktor⁶⁷ finden.

⁶⁴ Vgl. Gilbert, oben S. 21 f.

⁶⁵ Textgrundlage Kap. XXXV—XXXVI, lin. 756—810; Anders, a. a. O. 63.

⁶⁶ Textgrundlage lin. 803 ff.; neben der Textgrundlage vgl. auch Anders, a. a. O. 101; 114.

⁶⁷ Während Landgraf, *Introducción*, 114 vor allem den Einfluß Abaelards betont, befindet sich Robert, was unser Thema angeht, ausschließlich in der Gefolgschaft Hugos.

4. Kapitel

*Die ganzheitliche Anthropologie der Porretaner als
Gemeingut der Philosophie und Theologie seit der zweiten Hälfte
des 12. Jahrhunderts*

I. Praepositinus

Wenn Praepositinus (1130—1210)¹ die Summisten der ausgehenden Frühscholastik an Ansehen bei seinen Zeitgenossen wie auch noch in der Hochscholastik überragt², so ist das nicht etwa wegen der Originalität seiner theologischen Konzeption, sondern es „rührt dies ohne Zweifel zu einem guten Teile davon her, daß in der Summa des Praepositinus die Pariser Theologie des beginnenden 13. Jahrhunderts kodifiziert ist“³.

Dieser Untersuchung wird sein wissenschaftliches Hauptwerk, die „Summa theologica“⁴, deren Authentizität unbestritten ist, zugrunde gelegt. Sie läßt sich nur sehr schwer datieren, da sie aus Quästionen, die zeitlich weit auseinander liegen dürften, entstanden ist⁵. Nach van den Eynde⁶ ist sie zwischen 1188 und 1194 anzusetzen.

Praepositinus, Summa theologica

Cod. lat. Paris. Nat. 14526 fol. 19vb — 20ra;

Cod. lat. Tudert. 71 fol. 92vb — 93ra

(Clm 6985 fol. 45rb — 45vb).

- 1 Est autem homini datum multiplex mandatum, scilicet naturae et disciplinae. Mandatum naturae tripartitum est: unum quod pertinet ad sustentationem sui, scilicet de omni ligno paradisi comede; secundum quod pertinet ad multiplicationem humani generis, scilicet crescite et multiplicamini; tertium

¹ G. Lacombe, *La vie et les oeuvres de Prévostin*, Bibliothèque Thomiste XI, Le Saulchoir Kain 1927; ders., *Praepositinus Cancellarius Parisiensis*, in: *New Scholasticism* 1 (1927) 307—319; F. Stegmüller, *Die Summa des Praepositinus in der Universitätsbibliothek zu Uppsala*, in: *RThAM* 15 (1948) 171—181; A. M. Landgraf, *Beiträge zur Erfassung der theologischen Literatur der Frühscholastik*, in: *ThRv* 49 (1953) 48; ders., *Introducción*, 192—197; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, 552—563.

² A. M. Landgraf, *Eine neuentdeckte Summe aus der Schule des Praepositinus*, in: *CollFr* 1 (1931) 289—318; 290 f.

³ Grabmann, a. a. O. II, 563.

⁴ Zu den Hss vgl. Landgraf, *Introducción*, 193.

⁵ Ebd. 194.

⁶ *Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XIIe siècle*, in: *Antonianum* 26 (1951) 239—241.

Cod. lat. Tudert. 71, fol. 92vb—93ra: 3 comede) comedite;

quod pertinet ad dilectionem proximi, scilicet quod tibi non vis fieri, alii 5
ne facias.

Mandatum disciplinae est unum, scilicet de ligno scientiae boni et mali, ne comedas. Quod mandatum, quare dicatur mandatum disciplinae post dicemus.

Circa primum mandatum quaeritur, si homo non comederet, utrum 10
moreretur.

Ad quod dicimus quod moreretur, quia tenebatur comedere et peccaret, si non comederet, cum naturaliter appeteret, ideo quod necessitati moriendi subiceretur.

Sunt tamen quidam qui dicunt, quod si non comederet ex hoc non peccaret, dissolveretur tamen absque omni molestia. Sed isti loquuntur de auctoritate, 15
quae dicit: utebantur aliis cibis, ne animalia corpora aliquid molestiae esuriendo vel sitiendo sentirent. De ligno vero vitae ideo gustabant, ne mors eis undecumque surreperet vel confecti senio decursis temporum spatiis interirent. Fuerunt ergo alia alimenta istud sacramento (!). Non ergo morerentur sine molestia si non comederent. Nituntur autem hoc probare dicentes: ponatur quod non 20
fuerit eis praeceptum ut comederent. Inde sic: non erat eis praeceptum comedere, ergo non tenebantur comedere, ergo poterant sine peccato non comedere, et si non comederent, morerentur; ergo etsi non comederent non peccarent, et hoc fuit probandum. Ad hoc dicimus quod positio est impossibilis, nisi ponatur quod talis factus esset homo, quod cibis non indigeret, quamvis enim verbis 25
ei non esset expressum, tamen talis erat eius natura, ut cibos naturaliter appeteret et praeterea menti eius indicium ut sibi manum non iniceret. Esset autem sibi manum inicere a cibis omnino abstinere, quibus sustentari naturaliter appetiit, quia non sustentatus cibis moreretur. Ex praedicta auctoritate Augustini videtur haberi quod comederit de ligno vitae. 30

Sed contra hoc sic dominus dicit: videte nec forte sumat de ligno vitae et vivat in aeternum. Sed hoc post peccatum multo fortius ante peccatum. Sed non vixit in aeternum, ergo non comedit de ligno vitae.

Solutio: ad hoc dicimus quod dominus refert illa verba ad illius opinionem, quasi dicat: videte, ne comedat, quia haec est eius opinio ut viveret in 35
aeternum, vel ne vivat in aeternum, id est multo tempore.

Item quaeritur, utrum homo posset mori, si non peccaret, quod videtur. Quia nonne Adam posset Evam percutere gladio? Nonne posset perimi veneno? Nonne posset claudi aliquo loco ubi cibaria non haberet, etsi non comederet deficeret? Ergo posset mori, etsi non peccaret. 40

Solutio: ad hoc respondent quidam quod posset mori quamvis non peccaret. Sed nisi peccaret non moreretur, quia dominus non permetteret ei aliquod fieri, unde moreretur. Sed magistri nostri dixerunt quod ei nulla posset inferri molestia et ita credimus.

Videmus enim quod Samson ligari non poterat, quin statim rumperet ligamina 45
quousque culpa sua crines suos perdidit, quos tenebatur nutrire, quia Nazareus erat.

5 quod pertinet) pertinet; 6 facias) feceris; 8 quod mandatum om; 8 post) inferius; 11 ad quod) ad hoc; 11 tenebatur) teneretur; 11 et peccaret om; 14 quidam om; 15 absque) sine; 15 de auctoritate) contra auctoritatem; 17 ne) ut non; 19 sacramento) sacramentum, non ergo istud sacramento; 21 praeceptum ut) mandatum quod; 22 peccato non) peccato; 25 enim om; 26 eius om; 30 comederit) comederint; 32 aeternum add ergo si vel semel comederit de ligno viveret in aeternum; 34 solutio om; 34 illius) ipsius; 36 vel .. aeternum om; 39 non comederet) non haberet ut comederet; 39 etsi) quamvis; 41 solutio om; 41 quamvis) etsi non; 46 suos om; 46 perdidit) non perdidit; 46 nutrire) conservare;

Praeterea scimus multos in ignem proiectos illaesos evasisse; multos mortiferum sine nocumento bibisse; multos carcere clausos exisse. Sed in his, 50 quid aliud intelligimus nisi quod homini nulla posset fieri violentia, si non peccaret.

Item posse non mori fuit homini aliquod bonum, ergo naturale vel gratuitum. fol. 20ra Si gratuitum, ergo eo mereri potuit. Sed // si naturale, ergo id non perdidit, sed tantum in eo vulneratus fuit. Item Augustinus dicit posse non mori erat ei de 55 ligno vitae non de conditione naturae. Ergo non erat ei naturale.

Ad hoc dicimus, quod erat ei naturale, tamen erat tale, quod indigebat adiuvari cibis, sicut vivere cuilibet est naturale, quod tamen cito amittitur, nisi cibis adiuvetur. Nec est generaliter verum quod homo nullum naturale perdiderit, nec etiam generaliter est verum quod omnibus gratuitis fuerit spoliatus quia 60 fidem unius dei et trini retinuit, licet informem. Sed de naturalibus sine quibus homo subsistere non potest, id est intelligendum et de gratuitis quae faciunt dignum vita. Notandum tamen quod gratuitum quandoque large quandoque 65 strictam dicitur gratuitum, quod facit dignum vita. Ad hoc autem quod dicit Augustinus, quod posse non mori erat de ligno vitae non de conditione naturae, dicimus quod adiciendum est ‚tantum‘, quia non tantum erat de conditione naturae, sed et de ligno vitae.

1. Während, wie dargelegt wurde, die meisten Autoren bei der Behandlung unserer Problematik mit scharfsinnigen Distinktionen und einem beträchtlichen Maße an Dialektik die einzelnen Fragen zu klären bemüht waren, haben die Ausführungen des Praepositinus zur Urstandsunsterblichkeit fast rein referierenden Charakter. Da überdies A. Fries⁷ diese Frage mitbehandelt hat⁸, genügt es, kurz die Position unseres Autors zu umreißen.

Der Urstand des Menschen war der Status des *posse mori* und *posse non mori*⁹. Die Unsterblichkeit war von einer Entscheidung abhängig. Das Gebot zu essen verpflichtete Adam nicht nur als positives, sondern auch und hauptsächlich als eine in seiner Natur begründete Notwendigkeit. Es war also nicht möglich, daß dieser es ohne Schuld mißachtete und so starb, ohne die Bitternis des Todes zu empfinden¹⁰, ja er wäre ohne die Sünde gar nicht in die

⁷ A. Fries, *Ungerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Präpositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre*, Freiburg 1940.

⁸ Ebd. 16—22.

⁹ Cod. lat. Paris. Nat. 14 526 fol. 46rb: Item triplex est status hominis, scilicet status ante peccatum et status post peccatum et status gloriae. Primus fuit posse mori et posse non mori, secundus posse mori et non posse non mori, tertius non posse mori.

¹⁰ Vgl. auch zum Folgenden die Textgrundlage.

48 scimus) videmus; 50/51 non peccaret) nihil peccasset; 54 ei om; 56 tamen erat) tamen erat ei; 62 tamen) quoque; 63 accipitur) accipi; 65 strictam add significationem; 68 et)etiam.

Situation gekommen, sterben zu müssen, und zwar nicht, wie einige behaupten, weil Gott ihn besonders geschützt hätte vor irgendwelchen äußeren Eingriffen, sondern auf Grund seiner praelapsarischen Konstitution. Durch einen Vergleich mit Samson oder mit solchen Menschen, die ins Feuer geworfen wurden, ohne verletzt zu werden, soll diese Ansicht dem Verständnis näher gebracht werden.

In der Frage der Gratuität der Unsterblichkeit schließt sich Praepositinus der Ansicht an, die die Augustinussentenz durch ein *tantum* korrigiert, „quia non tantum erat de conditione naturae, sed etiam de ligno vitae“¹¹ und das Axiom „vulneratus in naturalibus et spoliatus gratuitis“¹² in beiden Gliedern nur eingeschränkt gelten läßt.

2. Wo Praepositinus auf das Verhältnis von Leib und Seele innerhalb der Christologie zu sprechen kommt, führt er zunächst die Ansichten an, die in dieser Frage vertreten wurden. Es handelt sich dabei im wesentlichen um die These neuplatonisch-augustinischer Prägung, wie wir sie bei Hugo von St. Viktor und Robert von Melun kennengelernt haben.

Ihre Argumente erkennt Praepositinus nicht an, denn man kann nicht sagen, die Person sei die Seele oder der Leib. Der Mensch ist nicht Leib und Seele, sondern er besteht aus Leib und Seele, diese sind Teile des Menschen. Wenn sie vereinigt sind, dann spricht aus diesem Menschen immer die Person, er selbst, und nicht seine Seele, auch wenn die Person von der Seele die Fähigkeit zu sprechen hat¹³.

¹¹ Textgrundlage lin. 67 f.

¹² Ebd. lin. 56—68.

¹³ Cod. lat. Paris. Nat. 14 526 fol. 42va: Dicunt enim quod quilibet homo est duae substantiae, scilicet anima rationalis et caro, anima essentialiter, caro per applicationem, et tamen nec anima caro nec caro anima. Ita una filii dei persona est duae substantiae, divina substantia essentialiter humana per unionem, nec tamen divina est humana nec humana divina. Et hanc similitudinem auctoritatibus et rationibus nituntur probare. Primo ex eo quod dicitur in symbolo: sicut anima rationalis et caro unus est homo etc. haec est expressa similitudo, ergo sicut Christus est deus et homo ita quilibet homo anima et caro. Item Augustinus: a verbo suscepta caro facta est utique deus ut quemadmodum est una persona quilibet homo anima scilicet rationalis et caro ita sit Christus una persona verbum et homo. Item Augustinus: Christus est deus anima rationalis et caro ex quo notat quod Christus est tria. A simili quilibet homo est duo anima scilicet et caro. Item sancti loquentes de anima utuntur pronomine primae personae. Unde apostolus: infelix ego homo quis me liberabit de corpore mortis huius. Quare diceret homo si homo non esset anima. Eadem ratione homo est caro. Item si anima exuta a corpore assumeret aliquod corpus, nonne

Wenn Praepositinus von Person spricht, dann steht auch bei ihm die Definition des Boethius im Hintergrund¹⁴, nach der er der Seele, *quae est in hominis constitutione*, das Personsein abspricht¹⁵.

Der Begriff Person ist nämlich eine *significatio* des Rechts oder der Würde, der eine Sache unter dem Gesichtspunkt ihrer Einheit und Ganzheit bezeichnet¹⁶. Darüber hinaus ist aber der Einzelne nicht durch das, wodurch er Mensch ist, er selbst, sondern durch seine eigene Existenz¹⁷.

II. Petrus von Capua

Unter den Summen des beginnenden 13. Jahrhunderts am Ausgang der Frühscholastik ist die des Petrus von Capua († 1242)¹ keineswegs die unbedeutendste². Nach der Anordnung des Stoffes

diceremus eam posse loqui et dicere: ego sum anima. Sicut angelus in assumpto corpore potest dicere: ego sum angelus. Cur non in corpore naturaliter sibi unito poterit loqui anima et dicere: ego sum anima. Sed numquid poterit anima in corpore sibi unito loqui; an persona hominis loquitur. Hoc intelligibile non est. Ergo persona hominis vere dicere potest ego sum anima eadem ratione ego sum caro. Ergo homo est caro et anima. Ad has similitudines respondemus quod non oportet concedi propter hoc quod homo sit anima et caro, sed quod constat ex anima et carne. Et quod obicitur de symbolo sic intelligendum quod sicut in quolibet homine duae naturae inveniuntur anima scilicet et caro ita in Christo duae naturae humanitas et divinitas. Sed haec similitudo non est usquequaque expressa, sed in homine ita haec duo sunt quod partes eius sunt. Sed in Christo non ita sunt divinitas et humanitas quod sint partes eius.

¹⁴ A. a. O. fol. 3vb: Item quaeratur utrum haec definitio: persona est substantia rationalis individuae naturae, conveniat tribus personis.

¹⁵ A. a. O. fol. 45rb: Ad hoc respondemus quod haec descriptio sic debet intelligi: persona est substantia rationalis individuae naturae, id est naturae in nullius constitutione positae et nulli suo maiori unitae. Unde anima quae est in hominis constitutione non debet dici persona, nec humana natura verbi quae suo maiori unita est nomine personae censetur . . . Persona autem nomen iuris est, quasi nomen dignitatis quia significat rem ita quod dat intelligere eius unitatem. Semper enim illud quod dignius est nomine personae censetur, si aliquid ibi nomine personae censi debeat.

¹⁶ Vgl. Anm. 15.

¹⁷ A. a. O. fol. 44rb: Non autem eo quo est homo est Petrus. Haec enim humanitas facit hominem, sed non facit hunc hominem, sed potius propria existentia quae ex hac humanitate et aliis proprietatibus quae in hoc homine sunt habet consistere. Vgl. hierzu auch Landgraf, *Dogmengeschichte*, II. 1. S. 98 f.

¹ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, 532—534; A. M. Landgraf, *Introducción*, 186; ders. *A study of the academic latitude of Peter of Capua*, in: *New Scholasticism* 14 (1940) 57—74.

² Landgraf, a. a. O. 57; vollendet wurde diese Summe zwischen 1201—1202; vgl. Landgraf, *Introducción*, 186, hier sind auch die Hss angeführt.

im ganzen und vielen Darlegungen im einzelnen zeigt sich der unmittelbare Einfluß des Petrus von Poitiers³, dem aber, was zu zeigen sein wird, ein ebenso starker von seiten der Porretaner entspricht.

Petrus von Capua, Summa

Clm 14 508, fol. 19 vb — 20 va

Post praedicta agendum est de creatione humanae naturae, id est qualis 1
homo fuerit creatus. Sed quoniam duae sunt hominis partes, corpus scilicet et
anima, primo videndum qualis secundum corpus, post qualis secundum animam.
Sciendum ergo quod secundum corpus creatus est homo mortalis et immortalis,
id est potens mori et potens non mori. 5

Quaeritur autem, an aliquid copulatur alicui in qua propositione Adam
poterat mori vel erat mortalis, quod si est non nisi potentia moriendi, ex illa
Adam poterat mori. Ergo potius erat impotentia quam potentia. Nam sic
solet distinguere: naturalis potentia est ex qua aliquis facile agit et difficile pati-
tur; naturalis impotentia qua e converso facile patitur et difficile agit. Sed 10
impotentia nulla fuit in eo ante peccatum.

Respondeo: potest dici quod in hac propositione Adam poterat mori
vel erat mortalis non copulatur aliquid alicui quamvis in hac, iste potest mori
vel est mortalis copuletur isti quaedam naturalis impotentia, scilicet pronitas 15
moriendi ex qua facile potest pati mortem. Et in Adam nulla esset pronitas
sive habilitas ad moriendum. Sicut cum dicitur Caesar laudatur, nihil in hac
copulatur alicui; cum tamen dicitur iste laudatur, aliquid copulatur isti.

Simili modo ubi vero reperiatur quod immortalitas sive potentia moriendi
fuit in Adam sic intelligendum, id est Adam poterat mori, non quod sic copu-
letur ei aliqua proprietas ex qua ipse posset mori cum nulla talis esset in eo 20
sed tantum potentia non moriendi.

Veruntamen modo concedimus quod aliquid praedicatur in hac vel copu-
latur Adam poterat mori, scilicet possibilitas moriendi sive potentia, ut aliter
utamur hoc termino potentia moriendi quam utamur eo dialectici. Nam ipsi
vocant potentiam moriendi proprietatem quandam sive naturalem impotentiam 25
ex qua facile potest homo pati mortem. Et ideo quasi nihil dictu est potentia
moriendi.

Nos vero vocamus potentiam moriendi quandam proprietatem quae erat
in Adam ex eo quod possibile erat ipsum mori. Sed si posse mori sive potentia
moriendi ponit aliquid in Adam et item ipse habebat posse non mori, erant 30
contraria. Ergo contraria erant in eodem.

Respondeo: posse mori et posse non mori non erant contraria. Sed posse
mori et non posse mori sicut scientia grammaticae et ignorantia dialecticae non
sunt contraria quia haec ignorantia non tollit illam scientiam. Sed scientia
grammaticae et ignorantia eiusdem sunt contraria. Adam autem non habuit 35
non posse mori sed posse non mori. Aliud autem est posse non mori, aliud
non posse mori, sicut aliud est posse non comedere aliud non posse comedere,
cum mihi conveniat hoc et non illud. Sed si posse mori et non posse mori sunt
contraria et posse mori erat in Adam in quo non erat nisi bonum, ergo non
posse erat bonum. Non posse mori erat in angelo in quo similiter non erat 40
nisi bonum; ergo et hoc erat bonum. Ergo bonum erat contrarium bono. Hoc
tamen non videtur posse inveniri. Sed malum malo contrarium invenerunt ut
prodigalitas avaritiae.

³ Grabmann, a. a. O. 534.

fol. 20 ra Respondeo: posse mori sive potentia moriendi nec erat bonum nec
 45 malum sed indifferens, quia in Adam aliqua fuerit indifferentia. Vel si concedatur bonum non quidem meritorium // non ideo bonum erat contrarium
 bono quia hoc non erat bonum simpliciter. Sed erat bonum Adae non posse
 mori. Erat bonum ei quod habebat illud, sicut aliquid est bonum mihi cuius
 contrarium est bonum tibi. Nec ideo bonum erit contrarium bono. Sicut etiam
 50 aliquid scit aliquis superior angelus quod non sit (!) quidam inferior, scientia
 illius rei et ignorantia eiusdem sunt contraria, utrumque tamen est bonum ei
 in quo est.

Item eadem est potentia qua aliquis potest peccare et benefacere, scilicet
 liberum arbitrium. Similiter videtur quod eadem fuerit potentia qua Adam
 55 poterat mori et poterat non mori. Si autem hoc esset potentia moriendi erat
 eius mortalitas, potentia moriendi erat eius immortalitas. Ergo eius mortalitas
 erat eius immortalitas et ita mortalis erat immortalis, quod concedi potest, si
 concedantur praemissae quae concessibiles videntur. Vel potest dici quod alia
 erat proprietas in Adam, qua poterat mori alia qua poterat non mori.

60 Sed si potentia moriendi erat in eo potentia non moriendi sed quando peccavit
 desiit esse in eo potentia non moriendi. Ergo et tunc desiit esse in eo
 potentia moriendi, non ergo post peccatum fuit in eo potentia moriendi.

Respondeo: in prima illatione incidit fallacia secundum accidens; nam
 licet una sola esset in eo potentia moriendi et non, illa tamen quando peccavit
 65 desiit esse potentia non moriendi et remansit eadem post peccatum, sed non
 fuit post nisi potentia moriendi. Sicut potentia peccandi non desinit esse in
 isto qui modo migrat ad patriam, id est liberum arbitrium, quamvis ipsa
 desinat esse potentia peccandi quia de cetero ipsa non erat in eo potentia
 peccandi, sed tantum potentia bene agendi.

70 Item quaero, utrum sicut aliquod enuntiabile contingens postea fuit
 verum, ita potentia illa qua Adam ante peccatum poterat mori post peccatum
 facta sit necessitas moriendi, an aliud adhuc sit in homine necessitas moriendi
 aliud potentia sive impotentia moriendi.

Respondeo: utrolibet concesso nullum accidit inconveniens.

75 Item Augustinus super Genesim ait: cum audis aliquid est creatura corruptibilis,
 duo dicuntur creatura corruptibilis; cum audis deus fecit creaturas de
 nihilo, similiter duo dicuntur: deus fecit et de nihilo. Redde duo ultima
 praedicata duobus primis quia deus fecit, creatura; quia de nihilo, corruptibilis.
 Corruptibilitas ergo creaturae sive potentia non existendi non in crea-
 80 tura a deo sed potius a natura sua et quia de nihilo.

Respondeo: revera creatura habet potentiam redigendi in nihilum sive
 corruptibilitatem non a deo sed a sua natura, scilicet quia de nihilo, quod
 inde patet quia antequam esset quodammodo habebat non esse nec hoc habebat
 a deo.

85 Aliud autem est poenalitas et hanc habet creatura a deo. Hoc enim nomen
 poenalitas sive dolor et huiusmodi implicant dei iustitiam quia notant poenas.
 Omnia ergo illa concedenda sunt non esse a deo, quae notant damni poenam,
 quae vero notant poenam quia implicant dei iustitiam a qua est omnis poena.

Item possibilitas non existendi fuit homini naturalis. Ergo homo non poterat
 90 esse quin posset non existere. Sed auctoritas dicit: si non peccaret non moreretur.
 Ergo homo poterat ita esse quod non posset non existere sine peccato.

Praeterea: numquid posset caro Adae incidi et pars eius secari a parte
 cum non esset ita solida et ita potuit caput separari a trunco et sic anima a
 carne? Et haec omnia sine peccato. Ergo Adam potuit mori sine peccato. Sed
 95 omnis mors est poena, ergo potuit puniri sine peccato.

Respond eo: sicut si numquam peccasset Adam separetur tamen pars eius a parte saltem in procreatione sobolis sine omni voluptate et pruritu. Ita etiam sine peccato potuit anima eius separari a carne sed sine omni dolore et poena. Sicut dicit Augustinus quod ignorantia et difficultas sciendi potuit naturaliter inesse primo homini quod si esset tunc fuisset poena quamvis modo / sit poena. 100
Etsi fuisset tunc dissolutus, esset in quodam statu in quo nec praemiaretur nec fol. 20 rb
puniretur. Auctoritas vero dicit si nec peccaret non moreretur, id est non sentiret dolorem in morte. Vel potest dici quod in illo primo statu poterat dissolvi post, sed non poterat dissolvi tunc.

Augustinus dicit super Genesim: quodammodo factus est homo immortalis 105
quod erat ei de ligno vitae non de conditione naturae. Ergo eius immortalitas non fuit ei naturalis, sed effecta ligni est causa consecuturus. Ergo antequam comederet de ligno illo non erat immortalis.

Respond eo: sic est intelligenda praemissa auctoritas quod erat etc., id est quae immortalitas erat conservanda per esum ligni. Quamvis enim illa 110
esset ei naturalis non tamen poterat eam conservare nisi per esum illius ligni et aliorum. Sicut quamvis naturale fit mihi videre non tamen possem videre sine aminiculo lucis.

Videtur tamen quod potuerit sine illius esu conservari quia nisi comederet de ligno vetito non peccaret nec moreretur. Ergo potuit de nullo ligno come- 115
dere sine morte et ita potuit conservare vitam sine esu alicuius.

Respond eo: sicut fuit ei prohibitum ne comederet de ligno scientiae boni et mali, ita fuit ei praeceptum ut comederet de ligno paradisi praeterquam de illo cum dictum est ei: de omni ligno paradisi comede, de ligno scientiae boni et mali ne comedas. Et ideo sicut peccavit comedendo de vetito ita etiam 120
peccasset non comedendo de alio.

Et quamvis non haberet famem quia fames est immoderatus appetitus edendi, cum in eo nulla esset immoderatio, habebat tamen naturale appetitum edendi cui non tenebatur satisfacere per comestionem.

Sed si ei erat praeceptum ut comederet de omni ligno paradisi alio ab illo 125
et certum est quod antequam comederet de illo non comederat de omni, ergo prius transgressor fuit quam comederet de vetito.

Respond eo: non fuit ei praeceptum ut simul comederet de omni sed ut comederet de aliquo et permissum fuit ei ut successive comederet de quocumque vellet alio ab illo. Quamvis enim numquam comedisset de vetito non oportebat 130
tamen eius vitam frustrari esu omnium sed aliquorum.

Item si nulla immortalitas fuit ei naturalis, ut dictum est, et primus homo vulneratus est in naturalibus et spoliatus gratuitis, ut dicitur super illum locum: homo quidam descendebat ab Ierusalem in Iericho. Ergo et ille est vulneratus, non ergo exspoliatus est immortalitate, ergo post peccatum habuit 135
mortalitatem.

Respond eo: secundum illam opinionem, qua dicitur immortalitas Adae fuit eius mortalitas, non est exspoliatus ea, secundum aliam amisit eam quamvis erat naturalis. Dicitur enim naturale sine quo non potest natura subsistere, nullum tale amisit. Dicitur etiam naturale indictum a natura et conditione sua 140
et aliqua talia amisit ut innocentiam quam habuit a prima conditione.

Cum dictum sit quod immortalitas Adae esu lignorum erat conservanda, quaeritur, an comederit de lignis concessis ante peccatum et praesertim de ligno vitae cuius praecipue esu erat conservanda. Quidam dicunt quod numquam comedit de eo. Nam cum eius effectus esset conservare (im)mortalitatem 145
unde et dictum est lignum vitae. Si comedit de eo, ergo eius immortalitas est conservanda.

Praeterea dominus post peccatum dicit: ne forte sumat de ligno et comedat et vivat in aeternum etc. Quasi si etiam post peccatum comedisset de illo
 150 viveret aeternaliter, ergo multo magis si ante peccatum.

Nos vero concedimus quod comedit de illo ligno. Augustinus enim dicit: recte autem dicuntur primi parentes ante persuasionem diaboli a cibo
 fol. 20va vetito abstinuisse et usi fu//isse concessis. Cum ergo lignum vitae fuisset
 155 concessum comederunt de illo, sed non sufficebat unica eius sumptio ad
 conservandam immortalitatem, immo oportebat ad hoc ut crebro et frequenter
 sumerent; ipsi autem tantum semel sumpserunt. Quod vero dominus dicit, ne
 forte etc. ad opinionem hominis trahendum est qui opinabatur si de illo comederet
 etiam post peccatum se non mori.

1. Entsprechend den beiden Teilen, aus denen der Mensch besteht, handelt Petrus von Capua im zweiten Buch seiner Summe zunächst vom Leib und seiner Beschaffenheit und danach von der Seele und ihren drei status, dem rein naturhaften, dem gnadenhaften und dem des Falls, welchem als vierter noch der *status poenitentiae* zuzurechnen ist⁴.

Über die rein theologischen Fragen hinaus finden sich jedoch keine Ausführungen metaphysisch-psychologischer Art. Ebenso fehlt die in diesem Zusammenhang gewöhnlich abgehandelte Lehre von der Gottebenbildlichkeit. Gleichwohl setzt Petrus die Unsterblichkeit der Seele als selbstverständlich voraus, was daraus erhellt, daß er danach fragt, ob der Seele allein, außerhalb des Leibes, Personalität eigen sei⁵.

Die Unsterblichkeit der Seele ist aber keine absolute, da der Mensch als Geschöpf immer in der *possibilitas non existendi*⁶ steht. Aus diesen beiden Prämissen kommt unser Autor zu einer ähnlichen Position, wie wir sie bei Gilbert kennengelernt haben, daß die Seele zwar unsterblich ist, aber nur auf Grund eines besonderen Geschenkes von Gott.

Ausführlich beschäftigt Petrus das Problem der Sterblichkeit bzw. Unsterblichkeit des Leibes. Der Mensch des Urstandes war seinem Leibe nach sterblich und unsterblich zugleich. Von dieser Tatsache ausgehend wird von verschiedenen Gesichtspunkten her das Wie und Woher dieses Sachverhaltes untersucht. In einer ersten Gruppe von subtilen Unterscheidungen und Einwänden geht es darum, ob mit der Feststellung: Adam konnte sterben, ein Tatbestand mit jemandem verbunden wird, ob damit eine Aussage von jemandem gemacht ist. Wenn dies so ist, dann handelt es sich

⁴ Vgl. die Textgrundlage.

⁵ Clm 14508 fol. 50 rb — va: Anima ergo nec in corpore nec extra est persona.

⁶ Textgrundlage lin. 89.

um eine *potentia moriendi*, was aber eher eine *impotentia* denn eine *potentia* wäre. Eine natürliche Potenz ist nämlich ein Vermögen, aus dem heraus jemand leicht handelt und schwer etwas erleidet, während es sich bei einer natürlichen *impotentia* gerade umgekehrt verhält. In einer feinen Distinktion zeigt nun Petrus, daß diese Aussage über Adam keine Wesensaussage ist in dem Sinne, daß er auf Grund einer *proprietas* notwendig schon dem Tod verfallen, daß in seiner Natur das Sterbenmüssen grundgelegt war, sondern daß davon immer nur der einzelne empirische Fall betroffen wird; es ist damit nicht ein inneres Gesetz, sondern eine äußere Möglichkeit, eine *possibilitas* zum Ausdruck gebracht. Wenn man also sagt, Adam war sterblich, so ist dies keine essentielle, sondern eine akzidentelle Aussage.

Eine weitere Frage ist es, ob Mortalität und Immortalität in Adam nicht kontradiktorische Gegensätze darstellen. In einem Vergleich wird die Lösung dieser Schwierigkeit angezeigt: so wie Wissen in der Grammatik und Unwissenheit in der Dialektik kein Widerspruch ist, wohl aber Wissen und zugleich Unwissenheit des einen oder anderen, so verhalte es sich auch mit dem *posse mori* und dem *posse non mori*. Es handelt sich hierbei nicht um zwei *potentiae*, sondern nur um eine *potentia*, so daß Adams Sterblichkeit zugleich seine Unsterblichkeit war. Durch die Sünde jedoch ging die eine Valenz dieser *potentia* verloren, ohne daß dadurch die *potentia* als solche zerstört worden wäre.

Als Geschöpf ist der Mensch wie jede Kreatur prinzipiell auf Grund seiner Natur, seines Geschaffenseins, vergänglich, er trägt die Möglichkeit in sich, ins Nichts zurückzusinken, da er, bevor er war, kein Sein hatte. Somit stammt die Vergänglichkeit nicht von Gott wie die Strafe.

Diese Tatsache, daß der Mensch nicht existieren kann, ja daß es ihn gar nicht geben kann außer als solchen, der aus dem Nichtsein kommt und prinzipiell wieder dorthin zurückfallen kann, dem das Vergänglichsein natürlich ist, wirft die Frage auf, wie die Sentenz, daß der Mensch nicht gestorben wäre, wenn er nicht gesündigt hätte, zu verstehen sei. Der Tod ist wesentlich Strafe und in diesem Sinne wäre Adam nicht gestorben, sehr wohl wäre es aber möglich gewesen, daß Leib und Seele getrennt worden wären, jedoch ohne jeden Schmerz und nicht zur Strafe. Gleichwohl war ihm die Immortalität natürlich, sie mußte allerdings durch den Genuß des *lignum* erhalten werden; was das Licht für die Sehkraft ist, das war der Lebensbaum für die Immortalität, und deshalb war es ihm geboten zu essen.

2. Im Zuge der christologischen Streitigkeiten seiner Zeit nimmt auch Petrus von Capua zu diesen Fragen Stellung und berührt dabei in Gegenüberstellung und Vergleich mit diesen Problemen die für seine Anthropologie so entscheidenden Fragen über das Verhältnis von Leib und Seele und die Personalität des Menschen.

Schon in seinen Erörterungen über die Trinität hat unser Autor die Persondefinition des Boethius übernommen und glaubt sagen zu können, daß der Begriff Person in der gleichen Bedeutung auf die ungeschaffenen und geschaffenen Personen angewendet werden kann⁷. Er hält jedoch die boethianische Formulierung nicht für eine das Phänomen Person wirklich erfassende *descriptio*, sondern nur für eine *qualiscumque assignatio*, für irgendeine Bezeichnung⁸.

Die Frage nun, ob die Seele allein Person sei, wird von unserem Autor entschieden verneint. Es gibt zwar die These, daß der Seele nur, solange sie mit dem Leib verbunden ist, das Personsein abgehe⁹, da sie während dieser Zeit nicht *per se una*¹⁰ sei. Ein solches Verständnis wird aber dem entscheidenden Merkmal des Personseins nicht gerecht, nämlich der Inkommunikabilität, die nicht nur *actu*, sondern prinzipiell gefordert ist, so daß eine Person nie mit einem anderen ein Drittes konstituieren kann, so wie Gott, Engel und Mensch¹¹.

Aus diesen genannten Gründen eignet der Seele weder in der Verbindung mit ihrem Leib noch als *anima separata* Personalität¹².

Als Konsequenz eines solchen Personverständnisses ergibt sich eine klar umrissene Vorstellung der Verbindung von Leib und Seele. Es ist diese Verbindung keine akzidentelle Apposition von

⁷ Clm 14508 fol. 12 rb: Item quaero, an hoc nomen persona in eadem significatione dicatur de personis increatis et de creatis, quod si (!) est. Sed prout dicitur de creatis ita describitur a Boethio: persona est substantia rationalis individuae naturae; fol. 50 rb: Boethius describens personam ait: persona est substantia rationalis individuae naturae. Ergo esse personam est esse substantiam rationalem individuae naturae.

⁸ A. a. O. fol. 50 va: Non enim est haec personae descriptio sed qualiscumque assignatio.

⁹ Vgl. oben Abaelard und Petrus Lombardus.

¹⁰ Clm 14508 fol. 50 rb: Unde etiam dicunt quidam animam dum est in constitutione hominis non esse personam, quia non est per se una, id est alii rei non unita.

¹¹ A. a. O. fol. 50 rb: Nos dicimus personam esse substantiam rationalem individuae naturae, id est incommunicabilem, quae scilicet non potest cum alio constituere aliquid, ut deus, angelus, homo.

¹² A. a. O. fol. 50 rb—va: Anima ergo nec in corpore nec extra est persona quia nec est incommunicabilis naturae nec esse personam est esse substantiam rationalem individuae naturae. Non enim est haec personae descriptio sed qualiscumque assignatio.

zwei selbständigen Größen, sondern eine wesenhafte Verbindung, in der der Mensch konstituiert wird¹³.

Es sei hier noch auf eine dreifache Art der *compositio* verwiesen, die Petrus ohne Stellungnahme als von anderen vertretene Ansicht referiert. Es wird eine *compositio corporalis, personalis* und *formalis* unterschieden¹⁴. Von Interesse ist hierbei, daß in dem Verständnis der *formalis compositio* als *inhaerentia formae ad subiectum* die verhängnisvolle Forma-Interpretation des Chalcidius noch nachwirkt und deutlich zum Ausdruck kommt, daß aber trotzdem andererseits die hierdurch dem Wortlaut nach abgelehnte Seelendefinition des Aristoteles inhaltlich immer mehr durchbricht.

III. Die anonyme Summe *Ne transgrediariis* des Cod. Vat. lat. 10754

Die Summe *Ne transgrediariis* des Cod. Vat. lat. 10754¹ nimmt am beginnenden 13. Jahrhundert insofern eine besondere Stellung ein, als einerseits ihr Verfasser keine wissenschaftliche Persönlichkeit von der Eigenständigkeit war, daß eine eigene Richtung von ihm ausgegangen wäre, er aber andererseits sich auch nicht in eine der damals bestehenden Schulen einordnen läßt, da sein Werk aus einer großen Anzahl schulisch verschiedener Quellen schöpft². Landgraf hat als unmittelbare Quellen vor allem

¹³ A. a. O. fol. 49 rb: Nos dicimus quod in incarnatione ex anima et carne Christi factum est quoddam compositum, quidam verus homo, sicut ex anima et carne alterius hominis verus homo constituitur.

¹⁴ A. a. O. fol. 49 ra: Ad quod dicunt quod triplex est compositio: corporalis, personalis et formalis. Corporalis est quae surgit ex partibus corporis copulatis, et talis non potest fieri quin compositum incipiat esse. Personalis est quae surgit ex coniunctione carnis et animae, et haec potest fieri ita ut compositum non incipiat esse, ut si anima et caro coniungantur in personam, quae ante fuerit ut fuit in Christo. Instans primae illationis: hoc album sufficienter est album albedine, ergo albedo incipit esse. Formalis compositio est quae surgit ex inhaerentia formae ad subiectum. Unde dicitur statua constat ex materia et forma, cum ergo dicitur omnis pars naturaliter prior est suo toto intelligendum est de toto corporalium.

¹ A. M. Landgraf, *Introducción*, 186; ders. *Die Quellen der anonymen Summe des Cod. Vat. lat. 10754*, in: MS 9 (1947) 296—300; L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 297.

² A. M. Landgraf, *Die Quellen der anonymen Summe des Cod. Vat. lat. 10754*, 296.

Praepositinus³ und Petrus von Capua⁴ namhaft gemacht. Darüber hinaus ist er aber auch Simon von Tournai⁵, Gandulphus von Bologna⁶, der Pseudo-Poitiers-Glosse⁷ sowie Petrus von Poitiers⁸ verpflichtet.

De plasmatione Adae et Evae

Cod. Vat. lat. 10754, fol. 79ra — vb

- 1 Post creationem omnium agendum est de plasmatione primorum hominum. Prius qualis factus fuerit Adam secundum corpus, postea qualis secundum animam.

Adam igitur factus est mortalis, id est potens mori et immortalis, id est 5 potens numquam mori.

Item quaeritur, an aliquid praedicaretur de Adam cum dicebatur: ante peccatum Adam potest mori vel est mortalis.

- Respondeo dicendum, quod in omnibus illis praedicabatur quaedam 10 proprietates, scilicet possibilitas moriendi. Contra: illa erat potentia vel impotentia; potentia non, quia si esset potentia cum esset illa ea facile agebat et difficile patiebatur. Sed talis non erat potentia naturalis nec erat impotentia illa, quia naturalis impotentia est qua aliquis facile patitur et difficile agit. Sed nulla impotentia erat in eo ante peccatum.

- Respondeo, quod improprie erat potentia moriendi nec erat impotentia 15 vel pronitas aliqua ad moriendum qua hodie per illos terminos omni homini copulatur, sed erat possibilitas moriendi. Alii quod nihil per illos terminos copulabatur vel praedicabatur de Adam, et quod dupliciter dicitur potentia: naturae et casus. Adam non poterat potentia naturae, sed potentia casus. Sicut dicitur navale bellum poterit esse cras, id est casuale est, ut sit cras navale 20 bellum.

Non ergo fuit in eo mortalitas, tamen poterat mori, et si reperiatur alicubi in eo tunc fuit mortalitas, debet sic exponi, id est tunc poterat mori. Potentia vero non moriendi erat naturalis potentia quae dicebatur (im)mortalitas scilicet aequalis complexio, qua aptus natus erat ad non moriendum.

- 25 Illa autem complexio roboranda erat in sua aequalitate. Sed per peccatum fol. 79 rb facta est inaequalis, non ea privatus, sed in ea vulneratus. Alii quod / sicut eadem est potentia qua quis potest peccare, et non peccare, ita eadem erat potentia moriendi et non moriendi. Sed illa non erat mortalitas, sed nec immortalitas; ex ea utraque istarum vel mortalitas vel immortalitas, et illa mortalitas erat 30 illa immortalitas. Tamen desiit illa potentia esse immortalitas per peccatum, non tamen mortalitas.

Sicut liberi arbitrii est potentia peccandi et non peccandi in isto tamen in beatificato desinet illud potentia peccandi et remanebit potentia non peccandi.

³ Landgraf, *Eine neuentdeckte Summe aus der Schule des Praepositinus*, in: CollFr 1 (1931) 289—318, vor allem 302—309; ders., *Die Quellen der anonymen Summe des Cod. Vat. lat. 10754*, 296, Anm. 1.

⁴ Landgraf, a. a. O. 297 f; ders., *A Study of the Academic Latitude of Peter of Capua*, in: New Schol, 14 (1940) 58 f.

⁵ Landgraf, *Die Quellen der anonymen Summe des Cod. Vat. lat. 10754*, 296 f.

⁶ Ebd. 298.

⁷ Ebd. 299 f.

⁸ Ebd. 300.

Non quod Adam amisit naturalia, sed nullum tale amisit, sine quo vita hominis subsistat. 35

Secundo: an Adam poterat mori si non peccaret, quod ita probatur, quia Eva poterat ei propinare venenum et poterat ei caput amputari. Item deus poterat animam eius a corpore separare sine omni eius peccato. Contra Boethius in 'libro de duabus naturis et una persona Iesu Christi': Adam, si non peccasset, mortem nulla ratione gustasset. Item omnis mors poena, sed poena non potest 40 esse nisi pro peccato. Ergo si non peccasset, non esset mortuus.

Respondeo dicendum quasi quod si non peccasset nulla violentia vel molestia posset ei inferri. Sicut nec Samsoni antequam suos crines amisisset, quos tenebatur nutrire quia Nazareus erat.

Praeterea dicit Evangelium: etsi mortiferum quid biberint non eis nocet. 45 Sicut legitur de Ioanne evangelista et multi leguntur de igne et de aliis poenis evasisse. Nec deus poterat a corpore animam separare sine ipsius peccato, quia eius iustitiae non conveniebat.

Alii quod poterat mori etsi non peccaret, sed non moreretur, quia dominus non permetteret eum ferri unde moreretur. Sed potest sine molestia et anxietate 50 mori nec esset illa mors poena.

Si potuissent vivere sine cibo.

Tertio quaeritur si illa mortalitas posset sine ciborum alimonia diu durare, quod probat Boethius in 'libro de duabus naturis' dicens: neque enim tanta indigentia in Adam fuisse credenda est, ut nisi manducasset, vivere non 55 potuisset.

Item: si non comederet, non peccaret, non moreretur. Ergo sine ciborum alimonia poterat semper vivere.

Item: si non peccaret, non sentiret poenam. Ergo nec famem. Sed sine fame superfluum esset comedere. Ergo etc. 60

Contra: idem Boethius in eodem libro: in hoc ergo scilicet primo statu talis fuit ut manducaret et biberet ut accepta digeret illaberetur in somnum. Ideo paradisi fructibus indigentiam explebat. Item corpus Adae erat animale ergo cibus indigens. Sic enim exponitur super Apostolum; item in Genesi ibi: factus homo in animam viventem, id est in spiritum corpus alimonia vel susten- 65 tatione cibi vegetantem.

Respondeo: non posset illa immortalitas sine cibus diu servari. Quod dicit Boethius sic intelligitur nec tanta, etc. supple aliquamdiu. Non enim ita cito deficeret sicut hodie aliquis sine cibo; vel supple nisi manducasset de ligno vitae. 70

Esu enim aliorum lignorum poterat vita eius diu protelari, sed per lignum vitae solum poterat illa immortalitas confirmari, ita quod ulterius non posset ulla infirmitate vel imbecillitate in deterius labi, si tamen de illo pluries, ut pluribus videtur sumeret; alii quod unica comestio sufficeret ante peccatum. fol. 79va Unde Augustinus super Genesim // hoc quoque addo: illam arborem talem 75 cibum praestitisse quo corpus hominis stabili sanitate firmaretur, non sicut ex alio cibo, sed inspiratione salubritatis occultae.

Hic consonat quod alibi dicitur: utebantur aliis cibus ne corpora animalia aliquid molestiae esuriendo vel sitiendo sentirent, de ligno vitae ideo gustabant, ne mors undecumque subreperet vel confecti senio decursis temporum spatiis 80 interirent. Quod vero unica sumptio non sufficeret innuit Augustinus dicens: creduntur primi parentes ante persuasionem diaboli a cibo vetito abstinuisse et usi fuisse concessis.

Respondeo: quod quibusdam sed non hoc.

Contra dicit dominus: videte ne forte sumat de ligno vitae etc. Ergo si 85 vel semel de eo comedisset in aeternum vixisset.

Respond eo: quod est opinio dicentium quod si de eo etiam post peccatum comedisset saepe, forsitan in aeternum vixissent, vel in aeternum, id est multo tempore. Unde serviet aeterno qui parvo nesciet uti, quod sermo dicitur si non
 90 comederet, non peccaret per interpretationem primae solvitur, immo peccaret, si non comederet, quia dominus sibi praeceperat ut de omni comederet excepto uno. Et sic fuisset transgressor, si non comedisset, quia non de omni comederat ante peccatum.

Respond eo: praeceptum fuit ei ut de aliquo et de quolibet vellet excepto
 95 vetito, fuit ergo praeceptum comedere. Sed quod sequitur denotat formam et materiam, scilicet de omni ligno, id est de quocumque volueris excepto supra dicto. Alii quod lignum vitae in praecepto erat, reliqua in permissione. Sed si verbis non esset praeceptum, ut comederet, tamen talis erat eius natura ut cibos naturaliter appeteret et menti eius erat impressum et tenebatur praevenire
 100 famem, cum naturalem appetitum haberet.

Nam si abstinuisset a cibis sine quibus famem incurreret interiret. Pro hac sententia facit Augustinus dicens: quodammodo creatus est homo immortalis quod ei de ligno vitae non de conditione naturae, subaudis tantum, quia illa immortalitas esu illius ligni erat confirmanda.

105 De existentia Adae.

Quarto: an possibilitas non existendi fuit a deo in Adam. Quod probatur, quia ipsa fuit naturalis in Adam, ergo a natura, ergo a deo.

Contra Augustinus super Genesim dicit: cum dicitur aliquid est creatura corruptibilis, duo dicuntur: scilicet creatura et corruptibilis. Cum dicitur deus
 110 fecit creaturas de nihilo, duo dicuntur, scilicet fecit et de nihilo. Redde duo ultima duobus primis, quia deus fecit, creatura est; quia de nihilo, corruptibilis. Corruptibilitas ergo sive possibilitas non existendi non inest creaturae a deo, sed potius a natura sua, quia de nihilo.

Respond eo dicendum quasi quod corruptibilitas si potentia redigendi in
 115 nihilum nec in Adam nec in aliqua creatura fuit, vel est a deo, sed a natura, quia est de nihilo, quod inde patet quia antequam esset quodammodo habebat non esse, neque hoc habebat a deo. Possibilitas non existendi non est aliquid, sed corruptibilitas est aliquid, scilicet poena et est a deo. Quod ergo dicit Augustinus aut disserendo dicit aut non intelligo, aut sic exponendum sine praeiudicio
 120 meae sententiae censeo. Quia deus fecit est creatura, id est ad hoc ut sit
 fol. 79vb creatura hoc solum exigit, quia de nihilo corruptibilis, id est / quia de nihilo facta est, possibile est ut esse desinat. Non enim aliquid praedicatur, cum dicitur hoc potest desinere esse vel potest non esse. Hoc enim et de non enti dicitur.

Im dritten Teil unserer Summe, der das Einteilungsschema der Werke aus der Schule Abaelards, *de fide, de sacramentis, de caritate*, zugrunde liegt⁹, handelt der Autor von der Schöpfung und dem Urstand des Menschen¹⁰.

Diese Ausführungen sind ganz nach der Vorlage des Petrus von Capua gearbeitet, wobei allerdings unser Autor mehr Stoff zusammenträgt, vor allem im zweiten Abschnitt bei der Frage nach

⁹ Landgraf, *Eine neuentdeckte Summe aus der Schule des Praepositinus*, 294.

¹⁰ Vgl. Textgrundlage.

der Erschaffung Adams hinsichtlich der Seele. Aber auch er fragt ebenso wie Petrus von Capua nur nach den *virtutes* und bietet keine metaphysisch-psychologischen Ausführungen.

Infolge ihrer starken, teilweise wörtlichen Abhängigkeit von den Quellen stellt diese Summe in unserer Frage in keiner Hinsicht einen Fortschritt dar, sondern lediglich den um einige Gesichtspunkte anderer, bereits behandelter Autoren, erweiterten Standpunkt des Petrus von Capua¹¹. Entsprechend verhält es sich mit der negativen Beurteilung der Personalität der Seele¹² und dem daraus sich ergebenden Verständnis des Menschen als einem *constitutum ex anima et carne*¹³.

IV. Stephan Langton

Die überragende Persönlichkeit des wissenschaftlichen Lebens in Paris um die Jahrhundertwende war Stephan Langton († 1228)¹, dessen Werk fast alle Gebiete der theologischen Wissenschaft umfaßt, seinen Schwerpunkt jedoch in der Bibeltheologie hat². Sein Beitrag zu unserem Thema findet sich in der Quästionensammlung des Cod. lat. Paris. Nat. 14556 sowie in Cod. St. John's College 57³.

¹¹ Vgl. oben S. 122—129.

¹² Cod. Vat. lat. 10754 fol. 14 vb: Quod autem dicitur a Boethio: persona est rationabilis naturae individua substantia, sic intelligendum est: per hoc nomen substantia excluduntur omnia accidentia, per hoc nomen individua excluduntur omnia quae natura vel actu possunt aliis coniungi ad constitutionem sicut animae absolutae a corporibus, quae licet non sint modo infusae corporibus actu, natura tamen possunt coniungi eis, quia nulla est individua valde dividua quia non dividitur ab illo anima cuius est anima; fol. 21 va: Solutio: anima non est persona nec est dividua sicut alibi dictum est.

¹³ A. a. O. 27 rb: ex anima et carne sufficienter constituitur homo.

¹ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, 497—501; A. M. Landgraf, *Introducción*, 210—216; ders., *Der Sentenzenkommentar des Kardinal Stephan Langton*, BGPhMA XXXVII 1 Münster 1952; einen Überblick über die Langton-Forschung und ihren neuesten Stand sowohl biographisch als auch was die zum Teil sehr schwierige Frage der Authentizität der Quästionen angeht, bietet L. Antl, *An Introduction to the Quaestiones Theologicae of Stephen Langton*, in: FStudies 12 (1952) 151—175.

² Vgl. Antl, a. a. O. 155.

³ Vgl. G. Lacombe und A. M. Landgraf, *The Questiones of Cardinal Stephen Langton*, in: New Scholasticism 3 (1929) 1—18; 113—158; 4 (1930) 115—165; Antl, a. a. O. 162.

Stephan Langton, Summa quaestionum.
Cod. lat. Paris. Nat. 14 556, fol. 196va—vb

1 Adam in statu primo fuit immortalis. Haec dictio 'in' aut privat mortalitatem aut mortem. Si primum, ergo falsum est quod erat mortalis; si secundum, ergo his est sensus: potens moriens. Sed hic quilibet viator est immortalis. Item Adam erat immortalis, quia potens numquam mori. Respondeo hoc lignum, dicitur
5 hoc lignum impalpabile, quia potest numquam palpari, quia forte numquam palpabatur.

Respondeo: nota quod 'mortalis' secundum quod dicitur de nobis importat necessitatem moriendi cum potentia. Unde apostolus proprio verbo utens dicit: corpus quidem mortuum per peccatum, non dixit mortale, quasi dicat necessitate
10 moriendi astrictum. In alia significatione copulat potentiam quandam ex eo quod homo habilis est ad moriendum. Secundum hoc Adam fuit mortalis ante peccatum, sed non in alia significatione. Similiter haec dictio mortalis in alia significatione ponitur de Adam in primo statu et in alia praedicabitur de glorificationis. Illa ergo mortalitas quae erit in futuro privat illam mortalitatem quae
15 fuit in Adam. Et illa mortalitas quae fuit in Adam in primo statu privat illam mortalitatem quae erit in nobis. Vel dicatur quod haec dictio 'immortalis' privat mortem habito tunc ad potentiam, ut sit sensus: Adam fuit immortalis, id est potens numquam mori. Sed illud ad hanc difficultatem perit, videtur secundum hoc quod de quolibet viatore possit dici quod sit immortalis, quia est potens in
20 via numquam mori. Ex praemissis patet quod haec falsa: lignum impalpabile, quia hic non privatur talis necessitas qualis privatur cum dicitur Adam fuit immortalis. Quaedam vis insita fuit homini, quare dicebatur immortalis. Quaedam enim potentia fuit qua poterat numquam mori. Nulla enim potentia insita ligno ex eo quod non potest palpari, immo dependet ex actu extrinseco.

25 Item Augustinus dicit super Genesim, quod homo creatus est immortalis, quod erat de ligno vitae non de conditione naturae. Contra: quam cito homo fuit creatus, creatus fuit immortalis, antequam datum esset aliquod praeceptum. Ergo cum institutum esset inter creatorem et praeceptum, scilicet ut comederet de ligno vitae, non erat illa immortalitas ex ligno vitae, sed tantum ex natura.
30 Item cum de fructu aliorum lignorum posset conservari eius immortalitas, quare potius attribuitur ligno vitae quam aliis lignis.

Item circumscribatur esus aliorum lignorum (?). Dicitur ergo immortalis ex ligno vitae, quia nisi beneficio eius pomi illius ligni esset immortalis; a simili potentia scribendi inest isti ex penna et calamo, quia nisi penna et calamus
35 esset, non scriberet. Item secundum hoc ex ligno vitae erat immortalis, quia nisi comederet, moreretur spiritualiter per peccatum. Item immortalis fuit ex ligno vitae, quia eius immortalitas non potuit conservari, a simili corporeitas et ita de omnibus proprietatibus quae (sunt in) toti composito ex corpore et anima.

40 Respondeo: quedam potentia erat in Adam ante peccatum ex (qua) potuit numquam mori. Illa dicitur immortalitas et illam immortalitatem habet tantum ex natura. Improprie tamen dicitur habere illam ex ligno vitae, ideo scilicet quia illa perficienda erat, per esum vitae tantum potuit perfici et consumari. Cum enim et totiens posset comedere de ligno vitae quod si stetisset,
45 numquam posset mori. Sed in illa quantitate de aliis lignis posset comedere quod posset non mori. Conservare ergo poterant alia ligna, sed non poterant
fol. 196vb perficere, sed lignum vitae / poterat. Et ideo potius dicitur quod immortalitas

erat ex ligno vitae quam ex aliis lignis. Ex hoc patet solutio de proprietatibus quae sunt in composito, scilicet quod non est simile.

Item similiter per hoc quod immortalitas erat quaedam potentia perficienda 50 et conservanda per lignum vitae, patet quod non est sic de penna et calamo. Penna enim non conservat potentiam scribendi in homine.

Item omnis mortalitas Adae fuit naturalis. Ergo cum vulneratus esset in naturalibus et spoliatus in gratuitis, remansit in eo post peccatum. Non ergo subditus erat necessitati moriendi per peccatum. 55

Respondeo: illa immortalitas Adae intelligenda est de viribus animae, quia in illis vulneratus est, et non multis modis dicitur sicut alibi dictum est.

Item eadem potentia est peccandi et non peccandi sive abstinenda a peccato, quia liberum arbitrium.

Respondeo: a simili eadem potentia fuit in Adam moriendi et non 60 moriendi, ergo in primo statu fuit mortalitas etiam et immortalitas, quod posset concedi. Vel dicatur melius quod alia est potentia particularis peccandi, alia particularis bene agendi, et utraque copulatur per verbum hoc 'potest', cum dicitur iste potest peccare vel bene agere et neutrum est liberum arbitrium.

Respondeo: est quaedam potentia, scilicet dignitas quaedam quae copu- 65 latur per hoc participium 'potens', ut cum dicitur iste vir est potens bene agere vel male. Et secundum hoc eadem est potentia bene agendi vel male, id est quaedam dignitas quae potens est utrum facere, et illa non copulatur per hoc verbum potest. Sicut quaedam dignitas est in rege, quae appellatur regni potestas et ita illa dicitur rex potens. Plures tamen particulares potentiae sunt 70 ex illa potestate, quae copulantur per hoc verbum potest, quam alia qua potest tueri subditos et illa qua potest debellare rebelles et perversos.

Respondeo: quod est dignitas quaedam ex qua procedunt aliae potentiae, scilicet potestas peccandi vel potestas bene agendi. Sed nulla talis dignitas est in homine qua potest mori et non mori. Sed ad hoc eadem restat quaestio. 75 Item si dicatur quod actio mala a diabolo est, potentia peccandi est bona quia omnis potentia. Contra omnis eius usus est malus, ergo ipsa est mala, quia cum omnis usus malus est a deo. Magister dicit, quod non omnis eius usus est malus, immo bonus est aliquis, eo quod quis potest peccare et non peccat. Si appelletur usus motus tantum, non valet argumentatio. Sicut ars sophistica est bona et 80 tamen eius usus est malus. Item nota quod mortalitas est quaedam potentia, similiter secabilitas, ex eo quod potest secari. Quare ergo appellat eam impotentiam? Respondeo quia huiusmodi potentiae tendunt ad non esse hominis, ideo appellantur impotentiae.

Item haec argumentatio est necessaria: iste habet unam dotem corporis, 85 ergo habet omnes. Contra: iste puer qui decedit cum originali est impassibilis et impassibilitas est eiusdem speciei specialissimae cum illa quam habebit ille alter in patria. Hoc videtur, quia sicut una est ex gratia et alia, et sicut unus transit a statu a quo potest pati ad statum in quo non potest, ita et alius. Solutio: sunt eiusdem speciei et sicut una est dos corporis ita et alia. Dicimus 90 etiam quod impassibilitas prout dicitur de puero non baptizato nihil copulat, immo ponitur tantum privative. Secundum vero quod dicitur de alio ponit quandam dotem et privat passibilitatem, sicut patet. Aliter enim dicitur lignum passibile est et aliter homo, quia homo dicitur impassibilis propter robur quod in eo est. Item in angelis erat liberum arbitrium ante confirmationem et post. 95

Quare similiter non erit eadem mortalitas in Adam ante casum et post in patria. Respondeo: liberum arbitrium non dicitur liberum, quia libere possit quis peccare vel non peccare, sed quia libere se habet ad ista duo dimittere et

non dimittere. Et ad haec duo facit liberum arbitrium angelorum post confirmationem sicut et ante et ideo idem veritas. Sed prima immortalitas erat ex eo quod poterat non mori, sed illa quae erit in futuro, quod numquam de cetero poterit mori.

1. Langton bietet in diesen Darlegungen im Grunde keine neuen Gedanken, er faßt jedoch das Ganze zusammen und bringt teilweise von anderen Gesichtspunkten her das Gemeinte klarer zum Ausdruck⁴. Langton geht von einer sprachlogischen Feststellung aus. Der Begriff *immortalis* negiert entweder die Sterblichkeit oder den Tod, er ist also zweideutig; von Adam ist er in dem zweitgenannten Sinn ausgesagt. Entsprechend verhält es sich mit dem Begriff sterblich; in unserer heilsgeschichtlichen Situation bedeutet er die Notwendigkeit zu sterben, im Urstand jedoch bezeichnet er lediglich eine *potentia*, eine *habilitas ad moriendum*. Die Unsterblichkeit war nicht nur eine von äußeren Faktoren abhängige Fähigkeit, so wie man von einem Stück Holz sagen kann, es sei unanfaßbar, weil es nicht berührt wird, sie war vielmehr *quaedam vis insita homini*, eine positive Fähigkeit des Menschen, die er allein aus seiner Natur hatte, so daß man nur in uneigentlichem Sinne sagen kann, sie sei *de ligno vitae*, insofern sie nämlich durch den Baum des Lebens bewahrt und vollendet werden mußte⁵.

Diese völlige Ablehnung der Augustinussentenz, nach der die Immortalität *de ligno vitae non de conditione naturae* war, begründet Langton damit, daß der Mensch unsterblich geschaffen, das Gebot zu essen ihm aber erst später von Gott gegeben wurde. Gleichwohl wird dieses nicht rein positivistisch aufgefaßt, denn wie gezeigt wurde, bringt es Langton doch wieder in einen wesentlichen Zusammenhang mit der Unsterblichkeit.

Wie die anderen Theologen der Frühscholastik beschäftigt auch Langton die Frage, wie diese *potentia* zu verstehen sei. Seine Gedanken dazu entwickelt er im Vergleich mit dem *liberum arbitrium*. Sterblichkeit und Unsterblichkeit sind im Grunde als Potenz identisch, das *potest* ist der indifferente Grund, auf dem das *posse mori* bzw. *posse non mori* als *potentiae particulares* aufrufen; daß die Sterblichkeit auch als *impotentia* bezeichnet wird, liegt nicht in der Qualität dieser Fähigkeit, sondern hängt von der äußeren Faktizität ab, daß sie auf das Nichtsein des Menschen hinzielt.

Ebenso ist auch die Urstandsunsterblichkeit von der gleichen Art wie die des Endstandes, wie auch das *liberum arbitrium* der Engel

⁴ Vgl. Textgrundlage.

⁵ Vgl. auch den *Sentenzenkommentar*, II, d. 19 c. 4, ed. Landgraf, 89.

vor ihrer *confirmatio* mit dem danach identisch ist, obwohl sie nicht mehr sündigen können, was vorher durchaus möglich war⁶.

2. In der *Quaestio*: „Quattuor sunt nomina apud Graecos scilicet usia, usiosis, hypostasis, prosopon“⁷ stellt Langton die Ursprünge und die Entwicklung des Personbegriffs dar. *Prosopon* und *persona* sind identisch und entstammen beide dem Bereich des Theaters. Ähnlich wie die Schauspieler durch ihre Larven und Stimmen unterschieden sind und unterscheiden, so sind auch die Menschen unterschieden durch die einzelnen Proprietäten, unterscheidend durch ihre Rationalität. Von dieser Bedeutung im Bereich der Geschöpfe wird der Personbegriff schließlich auf die Trinität übertragen⁸.

Unser Autor übernimmt die Definition des Boethius⁹ und verneint ausdrücklich die Personalität der Seele. Deshalb stehe nämlich das Wort *individua* in der genannten Definition, da nicht jedes rationale Wesen Person sei, sondern nur insofern ihm Inkommunikabilität zukommt; die Seele aber ist in der *compositio* Mensch mitteilbar und somit nicht Person. Aber nicht nur in der aktuellen Zusammensetzung, solange Leib und Seele vereint sind, ist diese nicht Person, sondern auch nicht als *anima separata*. Dies merkt Langton ausdrücklich gegen den Lombarden an, der diese These vertrat, denn es ist mit der Inkommunikabilität nicht nur der *actus*, sondern auch die *aptitudo* dazu verneint. Da aber die Seele wesent-

⁶ Vgl. auch den Sentenzenkommentar, ebd. 88.

⁷ Cod. lat. Paris. Nat. 14526 fol. 142 ra—rb; Cod. lat. Paris. Nat. 16385 fol. 34 vb—35 ra; Erlangen Cod. lat. 260 (353) fol. 100 vb—101 va.

⁸ Cod. lat. Erlangen 260 (353) fol. 100vb: Ista nomina prosopum persona sunt paria et sunt sumpta a personis theatralibus sed diversis de causis. Personae enim theatrales larvatae sunt et sonorae quia larvas habent in facie et vocem per larvae concavitatem emittunt. Hoc nomen prosopum sumitur ab eo quod persona est larvata, unde dicitur a pro, quod est in vel ante, et sopus quod est facies. Unde prosopum quasi in facie vel ante faciem (fol. 101 ra). Hoc nomen vero persona sumitur ab eo quod persona theatralis est persona sonora et ita dicitur a personando. Unde dicendum esset persona acuto accentu posito super primam syllabam, nisi propter differentiam secundae personae imperatim huius verbi persono personas. Ab hac significatione personarum theatralium sunt translata praedicta duo nomina ad personas naturales creatas, scilicet ad homines. Quadam similitudine personae enim larvatae sive theatrales discretiae sunt et discernentes; discretiae sive distinctae per larvas discernentes propter diversas vocum modulationes et per alia. Similiter homines discreti sunt et discernentes, discreti suis singularibus proprietatibus, discernentes quia sunt rationales. Ab his creaturarum significationibus transferunter praedicta nomina ad trinitatem.

⁹ Loc. cit. fol. 101 ra: Persona sic describitur a Boethio in libro ‚De Trinitate‘: persona est substantia rationalis naturae individua.

lich auf die Mitteilung im Leibe hingeordnet ist, kommt ihr also auch als *anima separata* das Personsein nicht zu¹⁰. Neben diesem Personverständnis kennt Langton auch die juristische Auffassung¹¹, die vor allem in seiner Christologie von Bedeutung ist.

Während in der Lehre von der Schlüsselgewalt Stephan Langton sich von den Porretanern distanziert¹², geht er in seinem Verständnis des Menschen mit ihnen völlig einig, indem er einerseits die Unsterblichkeit der Seele voraussetzt¹³, andererseits aber Personalität nur dem ganzen, aus Leib und Seele bestehenden Menschen¹⁴ zuerkennt

¹⁰ A. a. O. fol. 101 rb: Sed quia non omne rationale est persona additur individua, ut per hoc excludantur illa rationalia, scilicet animae quae non sunt personae. Dicitur enim illa sola substantia individua quae est incommunicabilis compositione, id est quae non potest venire in compositionem alicuius rei, et cum anima veniat in compositionem hominis non est persona quia non est substantia individua, id est incommunicabilis compositione . . . Pars enim alicuius rei non potest esse persona. Magister tamen in Sententiis dicit quod anima dum est in corpore non est persona, sed dum est extra corpus est persona, quia tunc, ut dicit, est substantia individua. Quod non concedimus, quia hoc nomen individua in illa descriptione non solum privat actum componendi sed etiam aptitudinem et ita cum anima extra corpus posita sit apta venire in compositionem, non est tunc substantia individua, quare nec persona esse potest . . . Item quia quaedam rationalia sunt animae nec sunt personae, additur hoc nomen individua quod privat communicabilitatem compositionis, et praeterea notat rem vel personam de qua dicitur singulari proprietate ab aliis rebus et personis discretam et distinctam . . . fol. 101 va: Et hoc nomen individua positum in descriptione notat utramque incommunicabilitatem, id est quod res de qua dicitur incommunicabilis sit utroque modo, et ita excludit a descriptione et speciem et animam, quia una communicabilis uno modo et altera alio modo; vgl. auch Sentenzenkommentar III d. 6, ed. Landgraf, 109.

¹¹ Cod. lat. Erlangen 260 (353) fol. 102 rb: ideo dicimus quod persona nomen est iuris seu dignitatis et non servitutis . . . vgl. hierzu, Landgraf, Dogmengeschichte II, 1, 111–113.

¹² Vgl. L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 343, 348.

¹³ Cod. lat. Paris. Nat. 14556 fol. 231 rb: Et nota quod non omnia naturalia hominis corrupta sunt per peccatum, ut simplicitas animae, rationalitas; fol. 176 vb: Sicut oramus pro illis animabus quae sunt in purgatorio ne cadant in infernum . . .

¹⁴ A. a. O. fol. 263 ra: Sed Petrus non dicitur homo nisi constet ex anima et corpore . . . Si anima tamen separata est a carne non est dicendus homo quia non(constat ex corpore et anima, sicut non dicitur quod aliquis habeat domum, licet habeat duas partes nisi illae partes sint oppositae.

V. Gaufried von Poitiers

In seiner Summe¹ erweist sich Gaufried von Poitiers († ungef. 1235)² in starker Abhängigkeit von seinem Lehrer Stephan Langton³ sowie von Robert Courson und Petrus Cantor. Gerade in den Fragen des Urstands übernimmt er ganze Stücke wörtlich aus den Quästionen Langtons.

Gaufried von Poitiers, Summe
Cod. lat. Paris. Nat. 3143, fol. 19rb—19vb;
Cod. lat. Brugens. 220, fol. 23va—24rb;
(Cod. lat. Paris. Nat. 15 747, fol. 28va—29rb).

Item cum dicitur Adam erat immortalis, sic privatur mors vel mortalitas. Si mors, eadem ratione quilibet homo est immortalis; si mortalitas, falsum est quia ipse erat habilis ad moriendum.

Praeterea: si dicitur ideo immortalis quia poterat non mori, eadem ratione lignum dicitur impalpabile quia potest non palpari.

Solutio: dicimus quod mortalis duas habet significationes: habilis ad moriendum vel necessitati moriendi adiectus vel adstrictus. De ultimo sensu dicit Apostolus: Corpus quidem mortuum est propter peccatum, id est necessitati moriendi inflictus (!).

Dicimus ergo quod talis mortalitas removebatur ab Adam per hanc dictionem 'immortalis' et ponebatur potentia respectu illius necessitatis, qua scilicet erat potens contra illam necessitatem; et per 'mortalis' ponitur potentia moriendi, quae potest nunc removeri a sanctis glorificatis. Vel aliter potest dici, scilicet quod removetur mors respectu cuiuslibet temporis et ponitur potentia ad non moriendum. Sed secundum hoc videtur quod debet concedi de quolibet quod est immortalis, quia quilibet potest numquam mori in hoc instanti; et sic de singulis, ergo potest numquam mori.

Dicimus quod hoc est duplex: iste potest non mori in hoc instanti demonstrato instanti futuro. Si enim potest copulat potentiam quae insit in isto, falsum est; si possibilitatem, verum est. Sed Adam habebat potentiam in quolibet instanti ad non moriendum. Sed nullus homo hoc habet. Unde non valet haec argumentatio: iste potest non mori in hoc instanti demonstrato instanti futuro, ergo possibile est quod iste numquam moriatur. Patet sophisma a divisa

¹ P. Anciaux, *La date de composition de la Somme de Godefroid de Poitiers*, in: RThAM 16 (1949) 165—166; L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 355; zu den Hss dieser Summe vgl. Landgraf, *Introducción*, 216 f.

² Vgl. Landgraf, a. a. O. 216—218.

³ Landgraf, *Eine neuentdeckte Summe aus der Schule des Praepositinus*, in: CollFr 1 (1931) 293; L. Antl, *An Introduction to the Quaestiones Theologicae of Stephen Langton*, 166.

Cod. lat. Brugens. 220: 1 item) de casu primi parentis item; 1/4 sic ... praeterea om; 4 ideo) ea ratione; 5 quia) et; 6 solutio om; 10 ergo om; 11 necessitatis) actus; 11 scilicet) sed; 13 nunc) vere; 13 vel) item; 13 dici) obici; 14 et ponitur) imponitur; 15 debet) debeat; 15/16 quod est) est; 16/17 in ... mori om; 19 enim) non; 19 potentiam) potestatem; 20 falsum) falsa; 20 si add copulat; 22/23 in ... futuro om; 23 est om;

- ad compositam. Patet quod non est simile de ligno. Lignum non habet aliquam
 25 potentiam qua possit non palpari. Immo ex actu extrinseco dependet. Sed Adam
 habebat potentiam qua poterat non mori. Item Augustinus: homo creatus est
 immortalis, quod erat ex esu ligni vitae.
- fol. 19va Contra: si erat ex esu ligni vitae, ergo ex comestione ligni vitae // erat
 immortalis, non ergo creatus est immortalis. Praeterea ipse creatus est immor-
 30 talis. Sed creatus fuit antequam comederet de ligno vitae, ergo non erat immor-
 talis ex esu ligni vitae.
- Praeterea ex esu aliorum lignorum poterat conservari in immortalitate.
 Ergo sicut ex esu ligni vitae, ita ex esu aliorum erat immortalis.
- Item sicut non posset remanere immortalis, si non comederet de ligno vitae,
 35 ita non possem scribere sine incausto et calamo. Ergo ego sum potens ex in-
 causto et calamo.
- Praeterea: qua ratione dicitur immortalis ex esu ligni vitae, ita posset
 dici rationalis ex esu ligni vitae, quia non poterat durare rationalitas, nisi comederet
 de ligno vitae. Dicit Augustinus quod diu vescendo ligno vitae fieret non
 40 potens mori.
- Solutio: dicimus ergo quod ideo dicit ipsum immortalem ex esu ligni vitae
 quia ex esu ligni vitae conservaretur et consummaretur et perficeretur in eo im-
 mortalitas. Et ita patet quod ex hoc non erat rationalis, quia ex hoc in eo non
 perficeretur rationalitas.
- 45 Similiter patet quod non valet obiectio de calamo et penna, quia ex calamo
 non conservatur in me potentia. Item si ex aliis lignis conservaretur, non tamen
 perficeretur.
- Item Adam fuit vulneratus in naturalibus. Sed immortalitas est naturalis, ergo
 fuit vulneratus in immortalitate. Ergo illa remansit post lapsum vulnerata.
- 50 Dicimus quod intelligendum est de viribus animae tantum, et notandum
 quod potentia moriendi non est potentia sicut nec potentia secandi quia ad hoc
 tendit, ut res non sit. Item notandum quod impassibilis alio modo dicitur de
 puero et aliter de glorificato; de puero non ponit, sed tantum privat de glori-
 ficato ponit dotes corporis. Item dicit Augustinus: Adam habuit unde posset
 55 stare, sed non unde posset proficere.
- Contra: etiam peccator potest mereri habilitatem gratiae, ergo multo magis
 Adam. Item poenitentia restituit omnia ablata, ergo restituit Adae statum inno-
 centiae, non igitur Adam fuit in statu poenitentium post lapsum, quod falsum
 est. Item innocentia erat naturalis vel gratuita. Non naturalis, ergo gratuita,
 60 ergo gratum faciens, quod falsum est. Dicimus quod nullus peccator meretur
 aliquid de condigno vel congruo. Similiter dicimus de Adam quod interpretative
 poterat mereri ut deus conferret ei citius gratiam. Ad aliud dicimus quod poeni-
 tentia restituit omnia ablata, id est omnia merita ablata, sed non omnes status,

24 non habet aliquam) enim nullam; 25 extrinseco *add* hoc; 27 esu *om*; 28 contra ... vitae *om*; 29/30 creatus est immortalis) dicit immortalis creatus est 30 non *om*; 32 praeterea) item; 33 aliorum *add* lignorum; 34 posset) possit; 35/36 ergo ... calamo *om*; 39 diu) demum; 40 mori) moriendi; 41 solutio *om*; 41 esu ligni vitae quia) quia; 42 ex *om*; 42/43 conservaretur ... quod ex hoc *om*; 46 conservatur)servatur; 46 in me) pennae; 43 est) fuit; 49 vulneratus) naturalis; 49 lapsum *add* licet; 50 notandum) nota; 51 sicut ... secandi *om*; 52 notandum) nota; 52 alio modo) aliter; 53 puero) protoplausto; 53 puero non ponit) protoplausto nihil dicit; 54 corporis *add* quae sunt agilitas, subtilitas, claritas, impassibilitas; 57 poenitentia) poena; 57 Adae) ad; 58 igitur) ergo; 59 ergo gratuita) gratuita; 62 aliud *add* vero; 63 id ... ablata *om*;

sicut patet quod non restituit statum virginitatis; similiter non restituit statum
 innocentiae, quae erat immunitas a peccato. Sed si quaeritur, utrum restituit
 illam innocentiam quae erat gratia ante lapsum, dico quod sicut est quidam
 status qui est ex omnibus virtutibus, ita innocentia est quidam status ex omnibus
 virtutibus. Vel potest dici, quod innocentia est quaedam virtus qua vitat aliquis
 nocere alicui. Et ita innocentia potest etiam remanere in peccato mortali et
 cum caritate, sicut dicerem quod duae fides essent in illo qui habet fidem in-
 formem et post habuit fidem formatam, cuius motus est in illo qui habet caritatem
 quando movetur credendo aliquem articulum non referendo ad deum, eodem
 modo dicerem de innocentia. Ad tertium dicimus quod gratia tres habet signi-
 ficationes: gratuitum, gratum faciens ut caritas, gratis collatum ut ratio, in-
 genium, gratis additum ut praedestinatio et prima innocentia. Item non stabat
 in Adam, quin haberet gratiam, ergo habebat gratiam vel erat in peiori quam
 nos statu quia de nobis sequitur. Dicimus quod non valet, et tamen non est
 felicius status noster quia inter statum vitae sive gratiae et statum peccati fuit
 ei status medius, scilicet status innocentiae.

Sed non est ita in nobis, quia nos tam cito sumus, sumus digni morte vel vita
 etsi non habemus gratiam in nobis est impedimentum quod non habemus saltem
 originale, et hoc non erat in Adam.

Item notandum quod Adam non tenebatur diligere secundum quod 'tenetur'
 importat transgressionem, sed tenebatur, id est sine hoc non erat salus.

Item dicit Augustinus quod homo erat immortalis, non erat de conditione
 naturae, sed de esu ligni vitae. Ergo non erat immortalis antequam comederet
 de ligno vitae, exponunt magistri nostri sic: non esset immortalis tantum, sed,
 ut videtur mihi, ad hoc remanet / obiectio: posito quod simus in instanti in
 quo creatus est quia aut est mortalis aut immortalis, si immortalis non nisi de
 conditione naturae, ergo eius immortalitas non dependet de ligno vitae.

Dicimus quod ideo dicit Augustinus quod non erat immortalis de conditione
 naturae quia perfectio et consummatio deponebat ex esu ligni vitae, ut supra
 dictum est.

Item Augustinus: vescebantur aliis cibis ne animalia corpora aliquam
 angustiam esuriendo vel sitiendo sentirent. De ligno vero vitae ideo comedebant
 ne eis mors undecumque subreperet vel confecti senio decursis temporum spatiis
 interirent. Ergo si non comederent de ligno vitae interirent, ergo non conser-
 varetur eorum immortalitas per esum aliorum lignorum sicut supra dictum est.

Hoc ideo dicit Augustinus quia posset mors eis undecumque subrepere et
 possent interire, et est talis modus loquendi, sicut si dicerem iste praedestinatus
 modo confitetur, ne pereat in aeternum, tamen non periret, licet non confi-
 teretur, sed posset perire.

Item quaeritur, si posset occidi, si non peccasset. Quod videtur, quia
 nonne posset ei propinari venenum vel percutti gladio et ita dissolveretur, quod
 concedunt quidam. Sed tamen hoc numquam fieret, nisi prius peccaret. Alii
 dicunt quod non posset hoc fieri, licet ipse talis esset in se quod posset mori,

64 non restituit *om*; 65 quae) qui; 66 gratia) gratuita; 69 in) cum; 69/70 et cum)
 est etiam; 70 habet) habuit; 72/73 eodem modo) eadem ratione; 76 ergo *add* non;
 77 statu *om* 78 felicius) felicior; 78 sive gratiae *om*; 79 ei) enim; 80 tam) quam;
 80 cito sumus *add* tam cito; 82 non *om*; 83 notandum) nota; 84 tenebatur *add* diligere;
 86/87 ergo vitae *om*; 87 nostri *om*; 87 esset) erat; 89 quia *om*; 89 si immortalis
om; 92 deponebat) dependent; 98 lignorum) bonorum; 99 eis) eum; 102 perire *add*
marg si posset occidi, si non peccasset; 103 quod *add* non; 106 ipse) in se;

sicut videmus de Samsone quod nullo modo poterat ligari, quin tam cito rumperet omnia vincula. Scimus et de tribus pueris quod in camino non sunt combusti in aliquo. Item videte, ne forte sumat de ligno vitae et vivat in aeternum, ergo si sumeret in aeternum viveret. Sed sumpsit, ergo in aeternum debuit vivere; solutio: dicimus quod sic est intelligendum: vivat in aeternum, sicut ipse putat vel vivat in aeternum, id est longo tempore, sic enim saepe sumitur in sacra scriptura.

Da nicht nur einzelne Stellen von Langton übernommen sind, sondern die ganze Anlage der Quaestio mit allen Argumenten und Beispielen, erübrigt es sich, näher darauf einzugehen, da sich hierbei keine neuen Gesichtspunkte ergeben.

Während Gaufried in der Imago-Dei-Lehre über Langton hinaus in der Gottebenbildlichkeit die Unsterblichkeit der Seele begründet sein läßt⁴ und ausdrücklich den Kreatianismus⁵ vertritt, schließt er sich in der Frage der Personalität des Menschen und deren Negation bezüglich der Seele wieder ganz Langton an⁶.

108 et) etiam; 109 sumat) sumatur; 109 vivat) vivet; 111 solutio om; 111 vivere add id est longo tempore, sic enim saepe sumitur in sacra scriptura; 112 vivat) vivet.

⁴ Cod. lat. Brugens. 220 fol. 23 ra: Item faciamus hominem ad imaginem quoad essentiam animae quae sola facta est ad imaginem dei, non corpus hominis. Et unde est imago quantum ad essentiam quia est indivisibilis et immortalis sicut deus . . .

⁵ Ebd.: . . . creat deus animam de nihilo.

⁶ A. a. O. fol. 106 ra: Quaeritur utrum Christus secundum quod homo sit persona. Sed primo videndum quid sit persona. Persona est rationalis naturae individua substantia . . . Hoc nomen substantia ponitur tamquam genus in descriptione, rationalis ponitur ad differentiam irrationalium, individua, id est incommunicabilis et distincta, incommunicabilis dicitur propter animas quae communicabiles sunt cum sint partes actu vel habitu; actu sicut illa quae est in corpore, habitu anima separata. Distincta dico quia secundum quod homo vel animal non est aliquis persona sed secundum ille homo . . . fol. 106va: Dicunt magistri nostri quod hoc nomen persona est nomen dignitatis. Unde tantum illa forma quae est excellentior in homine facit illum personam. Unde haec est falsa: iste quia rationalis est persona; sed haec est vera: quia participat rationalitatem. Sic idem tamquam dignior forma est persona . . .

VI. Wilhelm von Auxerre

An der Schwelle von der Frühscholastik zur Hochscholastik steht die *Summa aurea*¹ des Wilhelm von Auxerre († 1231)². Ihre Bedeutung liegt einerseits in der wissenschaftlichen Persönlichkeit ihres Verfassers, der neben der Logik und Analytik bereits die Metaphysik und Ethik des Aristoteles, wenn auch in bescheidenem Maße³, benutzte und andererseits in der Tatsache, daß in ihr die Ströme der frühscholastischen Überlieferung zusammenfließen und dadurch die Kontinuität zur Hochscholastik begründet wird⁴.

1. Die Urstandsunsterblichkeit

Auch Wilhelm von Auxerre befaßt sich nicht ausdrücklich mit der Unsterblichkeit der Seele, sondern setzt diese voraus⁵. Zur Frage der Urstandsunsterblichkeit bietet uns das zweite Buch seiner Summe einige kurze Ausführungen⁶.

Ausgehend von der Tatsache, daß die Unsterblichkeit des Urstandes vom Sterbenkönnen bedroht war, stellt Wilhelm die in der ganzen Frühscholastik viel diskutierte Frage, wie sich Unsterblichkeit und Sterblichkeit im Urstand zueinander verhielten. War die Sterblichkeit eine eigene *potentia* bzw. *impotentia* oder sind Unsterblichkeit und Sterblichkeit zwei Möglichkeiten einer einzigen Fähigkeit? Da das Sterbenkönnen eine *pura privatio*⁷, eine natür-

¹ Druckausgaben: Paris 1500, ed. Ph. Pigouchet; Paris 1518, ed. F. Regnault; Venedig 1591. Über die Fehlerhaftigkeit dieser Editionen und die Hss unterrichtet J. Gründel, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*. Eine textkritische Quellenstudie zu den Grundlagen des sittlichen Handelns bis Thomas von Aquin, 329 ff.

² A. M. Landgraf, *Introducción*, 218 f; L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 365 f; R. M. Martineau, *Le plan de la „Summa aurea“ de Guillaume d'Auxerre*, in: *Etudes et recherches publiées par le Collège dominicain d'Ottawa, II Théologie, Cahier 1*, Ottawa 1937, 79—114; J. Strake, *Die scholastische Methode in der „Summa aurea“ des Wilhelm von Auxerre*, Paderborn 1903; ders., *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, Paderborn 1917; C. Ottaviano, *Guglielmo d'Auxerre*, Rom 1931.

³ F. van Steenberghen, *Aristotle in the West*, Louvain 1955, 115: William of Auxerre's *Summa aurea* shows only a slight influence of the new philosophy; vgl. auch S. 86 f; 175.

⁴ In der älteren Dominikanerschule wurde die *Summa aurea* als Handbuch benützt; vgl. A. Fries, *Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Praepositin und Wilhelm von Auxerre*, 70.

⁵ Vgl. Teil 2 S. 239—245.

⁶ Ed. Paris 1500, fol. 60 ra—vb.

⁷ A. a. O. fol. 60 ra.

liche *impotentia* ist, die Unsterblichkeit dagegen eine positive Fähigkeit, sind *mortalitas* und *immortalitas* in Adam nicht identisch gewesen⁸. Die Unsterblichkeit des Endstandes wird in ihrer positiven Bestimmung mit der des Urstandes identisch sein, nämlich in der *potentia resistendi sive semper vivendi*⁹. Sie wird sich aber dadurch unterscheiden, daß dann die Möglichkeit zu sterben nicht mehr gegeben sein wird. Wie schon Praepositinus muß auch Wilhelm das Axiom *spoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus* durch eine entsprechende Interpretation mit seiner Lehre der körperlichen Unsterblichkeit als einer natürlichen Fähigkeit in Einklang bringen. Er tut das dadurch, daß er diesem Satz keine universelle Geltung zuerkennt¹⁰. Auch in der Beantwortung eines anderen Einwandes gegen den natürlichen Charakter der Urstandsimmortalität, der in diesem Zusammenhang tradierten Augustinussentenz: „quodammodo creatus est homo immortalis quod erat ei de ligno vitae, non de conditione naturae“ schließt er sich der Tradition an: „quod ita est intelligendum non erat ei de conditione naturae tantum“¹¹. Vor dem Sündenfall hätte Adam auch nicht sterben können, denn wie Paulus sagt, ist der Tod der Lohn der Sünde. Es hätte auch nicht eintreten können, daß Adam von Natur aus aufgelöst worden wäre, da Leib und Seele von Natur aufeinander hingeordnet sind. Adam wäre vielmehr, wenn er nicht gesündigt hätte, nach einer gewissen Zeit in den Zustand des Paradieses verwandelt worden¹².

2. Die Seele als *forma corporis*

Während Wilhelm in der Frage der Urstandsunsterblichkeit sich ganz in den Gedanken der Tradition bewegt, zeigt sich bei der Behandlung des Leib-Seele-Verhältnisses sehr deutlich der aristotelische Einfluß. Daß in sachlicher Hinsicht diese Position durch die ganze Frühscholastik vorbereitet wurde und sich immer mehr durchsetzte, wurde im Voraufgehenden gezeigt. Das Neue, was hier hinzukommt, ist die entsprechende Terminologie. Soweit das Material in dieser Untersuchung durchgesehen werden konnte, wird hier zum erstenmal die Seele als *forma corporis* bezeichnet¹³.

⁸ A. a. O. fol. 60 ra: Igitur potentia non moriendi est aliud quam potentia moriendi; ergo aliud fuit in Adam mortalitas et immortalitas.

⁹ A. a. O. fol. 60 rb.

¹¹ A. a. O. fol. 60 va.

¹⁰ Ebd.

¹² A. a. O. fol. 60 vb.

¹³ A. a. O. fol. 296 rb: . . . idem homo dicitur ad identitatem animae quae est forma et perfectio hominis.

und damit ein Terminus übernommen, der auf Grund einer falschen Interpretation seit Chalcidius ausdrücklich abgelehnt worden war.

Es sind nur kurze Andeutungen zu diesem Thema, die wir bei Wilhelm finden, aber sie genügen, um die Grundvorstellung seines Leib-Seele-Verständnisses zu umreißen.

Die Seele ist *forma* und *perfectio* des Leibes; sie ist das Strukturprinzip, das der Materie seine Gesetzlichkeit aufprägt und sie zum Leib des Menschen gestaltet. Diese informierende Kraft ist aber der Seele nicht akzidentell, sondern essentiell; ihr Wesen ist es, *forma corporis* zu sein¹⁴. So wird sie ihrerseits im Leib, im Informieren der Materie vollendet. Dieses gegenseitige Bezogen- und aufeinander Hingeordnetsein ist beiden natürlich, und in ihrer Verbindung wird der Mensch konstituiert¹⁵, der deshalb auch nach den Proprietäten beider benannt wird¹⁶.

3. Das Personverständnis

Mit Boethius definiert Wilhelm die Person: „*Persona est rationalis naturae substantia individua*“¹⁷. Ein Dreifaches ist damit zum Personsein erforderlich: die *singularitas*, durch die die Einzelexistenz vom Universellen unterschieden ist; sodann die *incommunicabilitas*, die Unmittelbarkeit, welche einem Wesen zukommt, das nicht Teil eines anderen sein kann; und schließlich noch als Drittes die *dignitas*, die Würde, die nicht von einer noch vornehmeren überformt ist¹⁸.

¹⁴ A. a. O. fol. 60 va: . . . anima cum sit perfectio corporis et perficitur in corpore et corpus naturaliter appetit ipsam tamquam sui perfectionem . . .

¹⁵ A. a. O. fol. 60 rb: Sed corpus et anima simul iuncta faciunt hominem.

¹⁶ Ebd.: Item homo proprie loquendo denominatur a proprietatibus animae quoniam proprie dicitur rationalis. Similiter a proprietatibus corporis dicitur homo proprie coloratus. Ergo multo fortius a proprietatibus utriusque scilicet animae et corporis denominabitur.

¹⁷ A. a. O. fol. 112 va; 9 va.

¹⁸ A. a. O. fol. 112 va—vb: Ad hoc enim quod aliquid sit persona exigitur triplex determinatio: singularitas quae est in anima Sortis et in Sorte qui sua singulari existentia differt a qualibet alia re: quoniam distinguitur ab universali et distinctio incommunicabilitatis quae est in Sorte ex eo quod non est communicabilis ut pars in compositione cum alio: talis distinctio non est in anima vel corpore et ideo nec anima nec corpus proprie est persona: quia non est per se unum vel per se sonans, sicut dicit boetius in lib. de duabus naturis et una persona Christi. Nihil enim est persona creata ut ibi dicit. Tertia est dignitatis quae est in Sor. ex eo quod eius humanitas non est commixta digniori formae in eo: sed est distincta a qualibet digniori et tam Petrus quam Paulus est vere persona: quoniam in eo concurrunt illae tres distinctiones.

Von dieser Grundlegung des Personbegriffs ausgehend stellt unser Autor die Frage, ob der Seele das Personsein zukomme und lehnt dies ausdrücklich ab mit der Begründung, es fehle ihr als einem den Menschen konstituierenden Teil die Bestimmung der Inkommunikabilität¹⁹. Person ist nur der ganze Mensch in Verbindung von Leib und Seele.

¹⁹ A. a. O. fol. 9 vb—10 ra: Item videtur quod anima secundum huiusmodi diffinitionem sit persona, quia anima est substantia distincta suis accidentibus et ita substantia individua. Et constat quod est rationalis naturae, ergo anima est rationalis nec individua substantia, ergo est persona. Solutio ad praesens. Notandum est quod duplex est distinctio: est enim distinctio singularis quae opponitur universalitati quae distinctio constat ex proprietatibus quas in nullo est alio reperire easdem. Et istam distinctionem notat hoc nomen substantia positum in illa diffinitione et est distinctio incommunicabilitatis qua aliquid non potest communicari ut pars. Ex hoc patet quod non est ibi repetitio eiusdem, quoniam est ibi alia distinctio quae notatur per hoc nomen substantia alia quae notatur per hoc nomen individua. Primam distinctionem habet anima non secundam. Ipsa non est individua substantia secundum quod hoc nomen individua sumitur in illa diffinitione. Et ita patet quod anima non est persona.

Zweiter Teil

Die Lehre von der Auferstehung der Toten in der Frühscholastik

Der erste Teil dieser Untersuchung hat gezeigt, daß die theologische Anthropologie der Frühscholastik keine einheitliche Struktur aufweist, sondern eine der entscheidenden Kontroversfragen dieser Zeit darstellt, in der sich schließlich die Porretaner gegen die gesamte neuplatonisch-augustinische Tradition durchsetzen konnten. Die Personalität sowie das Leib-Seele-Verhältnis und deren je verschiedene Deutung waren das Kriterium, durch das sich die einzelnen Richtungen unterschieden. In konsequenter Durchführung der vorausgesetzten Anthropologie ergibt sich ein jeweils anderes Verständnis dessen, was Auferstehung meint. Betrachtet man Leib und Seele als gleichwertige Seinsprinzipien für die Konstituierung des Menschen, dann bedeutet Auferstehung des Leibes etwas ganz anderes und viel mehr, als wenn die Seele der eigentliche Mensch ist, der im Tod von seinem Leib „befreit“ wird.

Trotz dieses inneren Zusammenhangs — die Sinnhaftigkeit der Auferstehung ist in der Konzeption der Anthropologie bereits mitausgesprochen — wird die Lehre von der Auferstehung von den Theologen der Frühscholastik nicht allein als folgerichtige Durchführung ihres Menschenverständnisses entwickelt, sondern vor allem auch in direktem Anschluß an die Tradition der kirchlichen Lehre. So wird auch von den Autoren, deren anthropologische Voraussetzungen die Auferstehung ernsthaft in Frage stellen, an der Tatsache der *resurrectio* festgehalten, wobei natürlich durch diese heterogenen Elemente in ihrem theologischen Denken die innere Notwendigkeit der Auferstehung nicht einsichtig wird.

1. Kapitel

*Ansätze zu einer Systematisierung des Eschatologietraktates*I. Die eschatologischen Sentenzen des Anselm von Laon und des Wilhelm von Champeaux¹ und ihrer Schulen

Wenngleich den beiden Themenkreisen Schöpfung und Erlösung die Hauptaufmerksamkeit der entstehenden Scholastik galt und von der Diskussion über die Letzten Dinge nur eine Anzahl loser Sentenzen zeugen, so sind diese doch die thematischen Bausteine, die aneinandergereiht in groben Zügen den Aufbau des Eschatologietraktates, wie er sich im Laufe des 12. Jahrhunderts entwickelt hat, in seinen Ansatzpunkten ergeben². Einen Einblick in die Vielfalt der Fragestellung bieten die unverbunden nebeneinandergestellten Sentenzen des 7. Teils der Sammlung *Pater iste familias (Liber septem partium)*³. Dieses Werk, dessen Verfasser wir nicht kennen, war in der Anselmschule sehr verbreitet und viel benützt⁴. Das Kapitelverzeichnis des 7. Teils enthält folgende Fragen und Titel:

Cod. lat. Vindobon. 1290 fol. 92 r—93 r:

Septimae partis capitula.

1. Quidam ecclesia in fine impugnabitur. Beda CXLVII Mk (In Mc, PL 92, 103).
2. De restauratione angelorum et hominum. Gregorius CCXXXI Mk.
3. Item idem CLXXXVI Luc.
4. Item idem eodem.
5. Item Beda ad Eph.
6. Item Augustinus, cap. II, Enchiridion (PL 40, 246) et libro XII De civitate Dei (PL 41, 751 f.).
7. De custodia bonorum et malorum angelorum. Heimo ad Eph.
8. Item idem ad Hebr.
9. Item Hieronymus CLXXXI Mt (In Mt, PL 26, 135).
10. Quod diabolus habuit de sua damnatione de VIII ordinibus angelorum. Idem in maiori ps XXIII (PL 26, 941).
11. Quare potius sit reparatus homo quam diabolus. Heimo ad Hebr.
12. Utrum signa fiant per diabolum. Beda in Apc (PL 93, 171 B).

¹ Zur Literatur vgl. Teil I oben S. 6 ff.

² Vgl. N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit*, 7 f.

³ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, 142 f.; 149 f.; L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 15 f.; A. M. Landgraf, *Introducción*, 58 f., hier sind die Hss angeführt.

⁴ L. Hödl, a. a. O. 16.

13. Quod diabolus non versetur in caelo unde corrui. Ambrosius ad Phil (PL 13, 441 A—B).
14. Item idem ps CXVIII littera octava (PL 15, 1388 C—D).
15. Item Hieronymus p et e ad Eph (PL 26, 496 C).
16. De interpretatione nominis diaboli. Idem eisdem in eandem (PL 26, 543 D).
17. De ministeriis diabolorum. Idem eisdem in eandem (PL 26, 581 A).
18. Quod diabolus habeat daemones subiectos. Idem in maiori ps CXL (PL 26, 1310 B).
19. Quod diabolus ubicumque sit tormentetur. Beda in epistolam Iacobi.
20. Item idem in II Petri (PL 93, 74 D).
21. Quare diabolus reliquit Iob solam uxorem. Augustinus ps LV (PL 36, 660).
22. Quod vulgo dicantur daemones meridiani. Hieronymus in maiori ps XC (PL 26, 1164 D).
23. Quare tantam potestatem habeat diabolus. Augustinus ps CIII.
24. De damnatione diaboli in iudicio. Hieronymus in minori ps. CXVII (PL 26, 1261 A).
25. Quod diabolus nesciat quid homo cogitet. Idem in maiori ps XVI (PL 26, 912 A).
26. Item idem eodem ps CXXXVIII (PL 26, 1308 A—B).
27. Quod diabolus magis suspicatus sit filium dei quam eum agnosceret. Idem LXVIII Mt (PL 26, 55 D).
28. Quod diabolus non immutat cogitationes sed adiuuat. Idem CLVII Mt (PL 26, 112 D—113 A).
29. Quod error veniens de affectu pietatis non sit incentivum diaboli. Idem CLXVIII / Mt (PL 26, 123 C—124 A).
30. Quod sola superbia et invidia mittat diabolum in infernum. Augustinus de verbo domini CXI.
31. Quod diaboli iam habeant infernum inferiorem, scilicet aerem. Beda in II Petri (PL 93, 75 B).
32. Quod antichristus non vexabitur a diabolo ut frenetici. Heimo ad Thess in II.
33. Quare dictus sit antichristus. Augustinus in I epistolam Io (PL 35, 1999).
34. Quod quicumque factis negat Christum, antichristus sit. Idem in eandem (PL 35, 2002).
35. Quod in ecclesia sint multi antichristi. Idem in eandem (PL 35, 2002).
36. Quod nolens corrigi sit antichristus. Idem in eandem (PL 35, 2002).
37. De XLV diebus post interfectionem antichristi. Beda in Apc.
38. De illis qui vivi rapiuntur ad iudicium. Idem in I ad Cor.
39. Item Ambrosius in eandem (PL 17, 286 C).
40. Item idem in I ad Thess (PL 17, 475 A).
41. Item Heimo in eandem.
42. Quod impii non rapiuntur ad iudicium sed pii. Idem ad Phil.
43. De loco iudicii. Idem in I ad Thess.
44. Item Beda XCII Io.
45. Quare antequam saeculum istud praetereat futurum sit ultimum iudicium. Joannes CC Mt.
46. Quod laicus in die iudicii accepturus sit sacerdotium. Idem XCXVIII Mt.
47. Quod cogitationes et opera stabunt ante oculos nostros in die iudicii. Idem CCXXII Mt.
48. Quod impii dominum videbunt in iudicio et postea non. Augustinus CXXX Io (PL 35, 1832).

fol. 92v

49. Quod peccator non videbit gloriam dei. Hieronymus in maiori ps CXI (PL 26, 1241 D—1242 A).
50. Quomodo dominus veniet ad iudicium. Beda CCCXLI Luc (PL 92, 630 A—B).
51. Quod nostrum corpus erit palpabile in resurrectione. Idem eodem (PL 92, 629 C).
52. Quod nullus ita gnoscat deum ut ipsemet. Augustinus de verbo domini XVI.
53. De iudicantibus mundum. Hieronymus in I ad Cor.
54. De duodecim sedibus iudicantium. Idem in eodem CXCV Mt (PL 26, 144 B).
55. Utrum omnes capilli salvandi sint. Idem XCIII Mt (PL 26, 69 C).
56. De nomine Gehennae. Idem eodem (PL 26, 68 B).
57. Ubi infernus sit. Idem ad Eph (PL 26, 531 A).
58. Quod etiam peccatores absque diminutione membrorum resurgunt. Idem in I ad Cor (PL 30, 770 C).
- fol. 93r 59. Quid intelligatur per novissimam tubam. Ambrosius et Heimo in eandem / (PL 17, 285 C).
60. Quo ordine fiat retributio malorum et bonorum in die iudicii. Beda in Apc (PL 93, 194 C).
61. De igne purgatorio. Beda in I ad Cor.
62. Item Augustinus ps XCVI (PL 37, 1240—1242).
63. Quantum occupabit ignis in die iudicii. Heimo in I ad Cor.
64. Item idem ad Hebr.
65. Qui caeli perituri sunt per ignem. Beda in II Petri (PL 93, 80 C—D).
66. Item idem in eandem (PL 93, 80 D—81 A).
67. Quod peracto iudicio desinent caelum et terra. Idem in Apc (PL 93, 194 C).
68. Quod de igne et aqua nihil tale legamus. Idem in II Petri (PL 93, 82 C).
69. Quod in civitate superna nihil agemus nisi psallere. Augustinus ps CIII (PL 37, 1389).
70. Quod iusti videbunt semper poenam malorum. Beda in Apc.
71. De novem ordinibus angelorum. Gregorius CLXXXVI Lucae.

Wenn im Folgenden die einzelnen Sentenzen eschatologischen Inhalts als Textgrundlage für die Darstellung der Lehre von der Auferstehung in der Anselmschule genommen werden, so geschieht das in dem Bewußtsein, daß die Fragen der Zuordnung und Datierung keineswegs eindeutig geklärt und daß einzelne von ihnen mit hoher Wahrscheinlichkeit Redaktionen einer späteren Zeit sind. Gleichwohl ist das eine legitime Methode, denn nach Form und Inhalt erweisen sie sich als zu dieser Schule gehörend.

Charakteristisch für das ganze Genus der Sentenzenliteratur und für die Art, wie man das Problem der Auferstehung anging, zumeist nämlich apologetisch, ist die von Lottin unter der Nummer 498 edierte⁵ Sentenz aus der Schule Anselms. Der Kompilator weist eingangs darauf hin, daß man sich sorgfältig hüten müsse, über die Auferstehung ein unbesonnenes Urteil zu fällen, wie es einige getan haben. „quia ratione investigare non potuerunt“⁶, und zu der Behauptung kamen, daß die Körper, die zu Asche zerfallen

⁵ *Psychologie et Morale*, t. V, 320 f.

⁶ A. a. O. 320.

sind, nicht auferstehen könnten wie Christus, dessen Leib noch nicht aufgelöst war. Durch diese Leugnung der Auferstehung wird unser Autor veranlaßt, die Lehre von der *resurrectio* darzustellen, und zwar aus den Schriften der Väter: „Dicamus ergo quicquid parvitas nostri ingenii de sanctorum patrum scriptis investigare potuit“⁷.

Die Auferstehung wird eine allgemeine sein; die Guten werden zu ewiger Freude, die Schlechten zu ewiger Verdammung erweckt werden⁸.

Von dieser Grundwahrheit des christlichen Glaubens ausgehend erhebt sich sogleich die Frage, was näherhin vom Leib des Menschen auferstehen wird, die Frage nach *statura* und *aetas* des Auferstehungsleibes.

Der Einwand, daß der Auferstehung des Fleisches der Satz des Apostels: „caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt (1 Cor 15, 50)“ widerspräche, wurde bereits in der Sammlung *Pater iste familias* als unzutreffend zurückgewiesen:

Idem (Beda) eodem: In illa resurrectionis gloria erit corpus nostrum subtile quidem per effectum spiritualis potentiae, sed palpabile per veritatem naturae. Neque huic assertioni putetur sermo apostoli repugnare, quia caro et sanguis regnum dei non possidebunt. Hoc enim loco apostolus carnis et sanguinis nomine non substantiam veri corporis, sed corruptionem mortalitatis significat, sicut ipse consequenter exposuit dicens: neque corruptio incorruptelam possidebit. Aliter namque caro in scriptura sacra iuxta naturam, aliter iuxta culpam, aliter iuxta corruptionem mortalitatis quae ex culpa contigit appellatur. Iuxta naturam quidem cum dictum est: hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea, et verbum caro factum est et habitavit in nobis. Iuxta vero culpam cum dicitur: caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem. Iuxta corruptibili (96 v) tatem autem cum dictum est: et memoratus est quia caro sunt, id est fragiles et moribundi. Hic enim se carnis nomine designans se manifestat ipse psalmista qui protinus addit: spiritus vadens et non rediens, regnum dei caro non possidebit, idem caro iuxta culpam vel mortalitatem. Et tamen caro possidebit regnum Dei, id est caro iuxta naturam quam et dominus post resurrectionem videndam palpandamque discipulis exhibuit, et de qua beatus Iob cum gloriam resurrectionis describeret ait: et rursus circumcidabor pelle mea et in carne mea videbo deum⁹.

Mit Beda wird hier ein dreifaches Verständnis von *caro* angenommen: *iuxta naturam*, *iuxta culpam* und *iuxta corruptibilitatem*. Das Fleisch des Menschen im natürlichen, nicht heilsgeschichtlichen Sinne wird also auferstehen und das Reich Gottes besitzen.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.: Veraciter enim credendum est quod omnis homo sive bonus sive malus in die ultima resurget, bonus quidem in vitam aeternam, malus autem in aeternam damnationem. Vgl. auch *Pater iste familias*, Cod. lat. Vindobon. 1290 fol. 97 r: . . . omnes mortuos resurgere dicit . . .

⁹ Cap. 51 Cod. lat. Vindobon. 1290 fol. 96 r.

Hier setzt nun die Frage an nach der Substanz des Auferstehungsleibes, ob die Speisen in den Leib des Menschen verwandelt werden oder nur dessen Substanz erhalten¹⁰; ein Problem, das die Theologie bis in die Hochscholastik beschäftigen wird. Gegen die Ansicht, daß der Leib mit allen seinen Teilen auferstehen wird, sprechen zunächst Gründe der Inkonvenienz: so, daß seine Nahrung (*oves et boves*) mit dem Menschen verherrlicht würde, daß er übermäßig groß wäre oder daß ein Mensch, der einem anderen als Nahrung diene, als ein Teil dessen auferstünde¹¹. In diesem Zusammenhang wird auch auf das Herrenwort verwiesen: „Omne quod in os intrat in ventrem vadit et in secessum emittitur“ (Mt 15, 17)¹². Auf der anderen Seite führte die These, der Leib werde *secundum partes primi conceptus* auferstehen, dazu, daß wir gar keine oder nur sehr kleine Körper haben würden¹³.

Die Lösung wird folgendermaßen versucht: die vier Elemente, aus denen jeder Mensch besteht, sind im Samen je in einem ganz bestimmten Verhältnis vorhanden, wodurch der einzelne von der Natur seines Samens her in seinen Dimensionen, in seiner Erscheinung determiniert wird¹⁴. Daß der eine zu klein, der andere zu groß ist, kommt *ex vitio naturae*, aus einem Versagen der Natur. Alles aber, was von außen durch Ernährung hinzugekommen ist, das wird verloren gehen; „resurgemus in illo statu in quo fuimus proportioni secundum naturam nostri seminis“¹⁵. Allein das, was von Natur im Samen angelegt war, wird zur Auferstehung kommen¹⁶.

Selbst wenn es mit der *ratio* nicht erfaßt werden kann, gilt dies auch von Christus und den Menschen, die zur Zeit des Endgerichts leben und deren Leiber nicht zu Staub zerfallen werden. Auch sie legen die Teile, die sie von der Ernährung haben, ab¹⁷. Es verhält sich nämlich die Substanz des Leibes zur Nahrung wie das Feuer zum Holz, sie wird von ihr erhalten und genährt, jedoch nicht in sie verwandelt¹⁸.

Der von Lottin edierte Traktat *De Novissimis*¹⁹, der, nach Methode und Aufbau zu schließen, sicherlich eine spätere Redak-

¹⁰ Lottin, a. a. O. 35 f., 320 f.

¹² Ebd. 35; 395.

¹¹ Ebd. 320.

¹³ Ebd. 320 f.

¹⁴ Ebd. 321: . . . quando homo accipitur ex proportionibus elementorum quae sunt in illo semine, habet dimensionem vel longitudinis vel brevitatis secundum naturam ipsius seminis.

¹⁵ Ebd. 321.

¹⁶ Ebd. 36: Et non creditur quod corpus resurgere debeat cum illis incrementis que recipit a cibis, sed illud tantum quod naturaliter fuit in semine.

¹⁷ Ebd. 321.

¹⁸ Ebd. 36; 395.

¹⁹ Ebd. 393—400.

tion darstellt, nennt zunächst als *sententia* des Beda die These, daß die Nahrung nicht in die Substanz des Leibes übergeht, stellt ihr dann aber die Meinung Augustins gegenüber, nach der die Substanz durch das Hinzukommen der Speise vermehrt werde²⁰. Unser Redaktor trifft keine Entscheidung für die eine oder andere Ansicht. Ihm ist es wichtig zu betonen, daß nicht alle mit der gleichen Quantität auferstehen werden, sondern in dem status, zu dem sie auf Grund ihrer natürlichen Veranlagung kommen konnten²¹. Von dieser Vorstellung einer anlagemäßigen, potentiellen Determination der Leibesmaterie finden dann auch die Fragen nach der Auferstehungsgestalt der als Kinder Verstorbenen und derer, die anderen als Nahrung dienten, ihre Beantwortung²². Sie werden alle in der in ihrer Natur festgelegten Gestalt und, wie Christus, im Alter von 30 Jahren²³ auferstehen, und zwar alle, ob Blinde, Taube oder welche Mängel sonst ihrem Körper in diesem Leben anhafteten, mit unversehrtem Leibe²⁴. Auch die Haare und Nägel werden mitauferstehen, sofern sie zur eigentlichen Substanz gehören²⁵, denn von der Substanz wird nichts zugrunde gehen. Der Vergleich mit einer Statue, aus deren Material eine neue gebildet wird — er wird in der ganzen Frühscholastik immer wieder gebraucht — soll veranschaulichen, daß es bei der Auferstehung der Substanz des Körpers nicht um die Identität der Form, sondern der Materie geht²⁶.

Der menschliche Leib wird aber nicht unter dem Gesetz der postlapsarischen Heilssituation auferstehen, sondern verwandelt, mit dem Geschenk der Unsterblichkeit umkleidet²⁷. Er wird nicht nur vom Totsein in den Zustand der Unsterblichkeit im Sinne der Möglichkeit, nicht zu sterben, sondern von der Sterblichkeit in die Unsterblichkeit, in den Zustand des Nichtsterbenkönnens umgewandelt werden²⁸.

²⁰ Ebd. 395: Augustinus autem dicit cibos incorporari nobis et substantiam nostram per additionem ciborum maiorem effici.

²¹ Ebd. 396: . . . in eo statu ad quem naturaliter poterant pervenire.

²² Ebd. 36; 397.

²³ Ebd. 321; 395.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd. 396: . . . quicquid ex eis est de substantia nostra . . .

²⁶ Ebd. 321; 396.

²⁷ Ebd. 322: . . . munere immortalitatis induentur.

²⁸ Clm 16086 fol. 42v: De resurrectione corporum. Omnis enim corruptio mors est. In resurrectione vero restituuntur corpora in meliorem statum quam ante peccatum, quia non tantum non erunt mortua sed nec mortalia, non tantum restituet ea a morte ad mortalitatem, quod quidem maximum esset, sed etiam a mortalitate ad immortalitatem.

Unsere gleichen Körper werden, nachdem sie das Gewicht der Korruptibilität des Fleisches abgelegt haben, *gravedine carnis deposita*, unsterblich und leidensunfähig, subtil und in Leichtigkeit auferstehen²⁹. Sie werden ganz vom Geiste durchherrscht, doch nicht aufhören, Körper zu sein³⁰.

Eine Frage von weittragender Bedeutung für die Theologie der Auferstehung wird in den Sentenzen des Clm 14 506³¹ aufgeworfen, wo es darum geht, die innere Sinnhaftigkeit der Auferstehung des Leibes aufzuzeigen angesichts der Tatsache, daß die Seelen der Gerechten bereits im Himmel sind.

„Si ergo nunc in caelo sunt animae iustorum, quid est hoc quod in die iudicii pro iustitiae suae retributionem percipiunt. Hoc in eis nimirum crescit in iudicio quod nunc animarum sola postmodum vero corporum beatitudine perfruantur ut in ipsa quoque carne gaudeant, in qua dolores pro domino cruciatusque pertulerunt. Pro hac quippe geminata eorum gloria scriptum est: iusti duplicia possidebunt. Hinc etiam ante resurrectionis diem de sanctorum animabus scriptum est: datae sunt illis singulis stolae albae et dictum est illis, ut requiescerent tempus adhuc modicum, donec impleatur numerus conservorum et fratrum eorum. Qui itaque nunc singulas acceperint, in iudicio binas stolas habituri sint, quia modo animarum res tantum agitur, tunc autem animarum simul et corporum gloria laetabuntur“³².

Im Hintergrund dieser Ausführungen steht ein Menschenbild, nach dem die Seele nur ein Teil des Menschen ist. Die Seligkeit der *anima separata* ist nur ein vorläufiger Zustand. Sie erfährt ihre eigentliche Vollendung erst in der Auferstehung des Leibes, wenn der Mensch auch die zweite *stola* erhält, denn eine solche zweifache Verherrlichung ist der geistig-leiblichen Struktur des Menschen gemäß.

Voraussetzung der Auferstehung ist der Tod. Auch die, welche am Tag des Gerichtes auf dieser Erde leben werden, werden sterben und wiedererweckt werden³³.

Dieses Ereignis der Totenerweckung steht wesentlich in christologischem Bezug. Der Mensch, der durch die Sünde unausweichlich dem Tod verfallen ist, kann von sich aus nicht auferstehen³⁴.

²⁹ *Principium et causa omnium*, ed. Bliemetzrieder, 152.

³⁰ Lottin, a. a. O. 322: Unde et spiritualia erunt, non quia corpora esse desistent, sed quia spiritu vivificante subsistent.

³¹ Vgl. H. Weisweiler, *Das Schrifttum des Anselm von Laon*, 59–64.

³² Clm 14 506 fol. 51r; vgl. Beda, *Aliquot quaestionum liber*, Quaestio XI, De animarum usque ad restitutionem mansione, PL 93, 465 B.

³³ Lottin, a. a. O. 319.

³⁴ *Potest quaeri quid sit peccatum*, ed. Weisweiler, a. a. O. 293: Ergo qui moritur necessaria morte impotens est per se resurgere.

Christus hat den Tod freiwillig auf sich genommen und ist auf-
erstanden, „ut esset eius resurrectio causa communis resurrectionis
omnium“³⁵.

II. Der eschatologische Spiritualismus des Honorius von Autun

Das dritte Buch des *Elucidarium*¹ von Honorius von Autun (um 1150)² bietet den ersten systematischen Traktat der Eschatologie in der Frühscholastik³. Honorius war weder ein origineller noch ein besonders scharfsinniger Denker, er war vielmehr ein unermüdlicher enzyklopädischer Sammler und Popularisator⁴, der die subtilen wissenschaftlichen Erörterungen für den interessierten Nichtfachmann darzustellen sich bemühte⁵.

Dementsprechend sind auch seine Ausführungen zur Eschatologie keine bahnbrechenden Leistungen und für uns nur durch die das Gebiet materialiter umschreibende Fragestellung interessant, wobei sich zeigt, daß er über den Stand der Anselmschule im wesentlichen nicht hinausgeht.

1. Im Anschluß an die Fragen nach Purgatorium, Hölle, Himmel und letztem Gericht kommt Honorius auf die Auferstehung und

³⁵ Ebd.

¹ PL 172, 1109—1176 (Buch 3 col. 1157—1176); kritisch ediert von Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris 1954, 359—477 (Buch 3, 443—477); die Entstehungszeit fällt vor 1125, vgl. J. de Ghellinck, *L'Essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Paris 1946, t. I, 116.

² R. Bauerreiß, *Zur Herkunft des Honorius Augustodunensis*, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 53 (1935) 28—36; F. Bliemetzrieder, *L'oeuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine*, I Honorius d'Autun, in: RThAM 5 (1933) 275—291; DThC 7 (1922) 138—158; J. Endres, *Das St. Jakobusportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis*, Kempten 1903; ders., *Honorius Augustodunensis*, Kempten und München 1906; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, 130 f.; A. M. Landgraf, *Introducción*, 102; E. Rooth, *Kleine Beiträge zur Kenntnis des sog. Honorius Augustodunensis*, in: *Studia neophilologica* 12 (1939/40) 120—135; P. Rousset, *A propos de l'Elucidarium d'Honorius*, in: ZSKG 52 (1958) 223—230; E. M. Sanford, *Honorius, Presbyter and Scholasticus*, in: *Speculum* 23 (1948) 397—425.

³ Vgl. N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit*, 8.

⁴ Endres, *Honorius Augustodunensis*, 17; 19.

⁵ *Hexaameron* c. 1, PL 172, 253 B: Qui multi multa de primis sex diebus disserunt, et diversa sentientes, obscuriora simplicibus reddiderunt. Vgl. auch *Inevitabile sive de praedestinatione et libero arbitrio inter magistrum et discipulum dialogus*, PL 172, 1197 C.

deren Vorzeichen zu sprechen⁶. Wie es einen zweifachen Tod gibt, der Seele und des Leibes, so auch eine zweifache Auferstehung, aus der Sünde und dem Grab⁷.

Voraussetzung für die Auferstehung des Leibes ist der Tod⁸. An diese Feststellung reihen sich die immer wiederkehrenden Fragen nach der Auferstehung des Embryos, nach Alter und Größe des Auferstehungsleibes und dessen materialer Identität und die damit verbundene Problematik; daß auch von den *ungues* und *capilli* nichts verloren geht, wird an dem Bild vom Töpfer und dem Gefäß, aus dessen Materie ein neues gebildet wird, veranschaulicht⁹.

Die Gerechten werden in unversehrter Schönheit auferstehen¹⁰; Selige und Verdammte werden einen unsterblichen und unvergänglichen Leib besitzen.

In den Ausführungen über die sieben *dotes* oder *beatitudines* des Leibes¹¹ und der Seele¹² zeigt sich seine Abhängigkeit von Anselm von Canterbury¹³.

2. Wichtiger aber als diese Einzelfragen ist die von Scotus Eriugena herkommende, stark spiritualistische Tendenz in der Eschatologie des Honorius¹⁴, und zwar in zweifacher Hinsicht. Auf der einen Seite wird die Seele und ihre Vollendung in dem Maße überbewertet, daß in Konsequenz solchen Denkens die Sinnhaftigkeit der Auferstehung des Leibes in Frage gestellt wird. Rein doktrinäres Festhalten an der Orthodoxie scheint Honorius daran zu hindern, zu einer negativen Antwort zu kommen.

Damit ist aber andererseits sein Spiritualismus noch nicht überwunden, sondern setzt noch einmal neu an, indem er alles Körperliche sich schließlich in das Geistige verwandeln, die Materie zu Geist sich sublimieren läßt.

Bei der Behandlung des Problems des *descensus* und *ascensus Christi*¹⁵ kommt Honorius zu einem rein geistigen Verständnis von Himmel und Hölle¹⁶. Die Seele als einfaches Geistwesen ist

⁶ Ed. Lefèvre, a. a. O. 453 ff.

⁷ A. a. O. 455.

¹⁰ A. a. O. 457.

⁸ A. a. O. 455.

¹¹ A. a. O. 463 ff.

⁹ A. a. O. 456.

¹² A. a. O. 465.

¹³ Vgl. *Proslogion* c. 25—26, PL 158, 240 A—242 C.

¹⁴ Vgl. Endres, a. a. O. 121—123.

¹⁵ Dieser Text ist von Endres, a. a. O. 150—154, ediert.

¹⁶ Ebd. 150: Si enim regnum coelorum est spirituale, in quo animae iustorum laetantur, necesse est, ut oppositum eius, quod est infernus, spiritualis esse credatur, in quo animae reproborum cruciantur.

unsterblich¹⁷ und geht nach dem Tod des Menschen in den Himmel oder die Hölle ein, um dort in rein geistiger Weise Lohn oder Strafe zu empfangen. Hier erhebt unser Autor selbst die Frage nach dem Sinn der Auferstehung angesichts dieser Tatsache.

„Disc. Et quid opus est corpus ab animabus recipi, quibus sine corpore potest ipsa summa beatitudo praebere? Mag. Quidam naturalis appetitus inest animabus administrandi corpus, quo appetitu retardantur quodammodo ne tota intentione in id summum coelum pergant; quandiu non subest corpus, cuius administratione appetitus ille conquiescat: ideo necesse est, ut corpora sua recipiant, quae speciali gloria promerita angelis iam adaequantur, et in summi coeli visione, veritatis liberrima intuitione semper iucundentur“¹⁸.

In diesem Wesenszug der Seele, den Körper zu regieren, überhaupt in ihrem Körper zu sein, der unserem Wunsch zu leben vergleichbar ist¹⁹, sieht unser Scholastiker den inneren Grund für die Auferstehung des Leibes. Damit ist aber dieser Spiritualismus nur scheinbar überwunden, in Wirklichkeit wird er konsequent durchgeführt. Nach der Auferstehung werden die Körper aller Menschen, der Guten wie der Verdammten, rein geistig sein und es wird nichts Materielles mehr geben. Gott wird alles in allem sein, wie das Licht in der Luft, wie das Eisen im Feuer²⁰.

In diesen Gedankengängen ist Honorius ganz von Scotus Eriugenas Werk *De divisione naturae* abhängig²¹.

Während er jedoch dessen spiritualistische Grundkonzeption übernahm, hat er seinen offen vorgetragenen Pantheismus, so sehr dieser in solchen Formulierungen noch nachklingt, ausdrücklich abgelehnt²².

So weit wir sehen, steht Honorius mit diesen Gedanken in der beginnenden Scholastik allein und ist innerhalb der wissenschaftlichen Welt ohne eigentliche Schüler und Nachfolger geblieben²³.

¹⁷ *De cognitione verae vitae*, PL 40, 1023: . . . simplex natura et immortalis essentia. Vgl. auch 1009.

¹⁸ *Scala coeli maior*, cap. 22, PL 172, 1238 D.

¹⁹ *Elucidarium* II cap. 14, Ed. Lefèvre, 422: . . . et ipsae (animae) naturaliter desiderant corpus intrare, ut nos naturaliter cupimus vivere.

²⁰ Endres, a. a. O. 152 f.: Post ultimam namque resurrectionem omnium hominum sive bonorum seu malorum corpora erunt spiritualia et nihil postea corporale erit, cum deus omnia in omnibus erit ut lux in aere, ut ferrum in igne.

²¹ Vgl. DThC 7 (1922) 156.

²² Endres, a. a. O. 123.

²³ Zu seinem Einfluß auf die poetische Literatur und Kunst seiner Zeit vgl. Endres, a. a. O. 127—137.

2. Kapitel

Auferstehung als Wiedererweckung des Leibes

I. Hugo von St. Viktor

Über das zeitliche Verhältnis der Eschatologietraktate des Robertus Pullus und Hugo von St. Viktor läßt sich nichts mit Bestimmtheit sagen¹. Eine Abhängigkeit oder ein Hinweis, daß der eine den andern gekannt habe, ist nirgends festzustellen. Hugo dürfte wohl diesen letzten Traktat² seines Hauptwerkes *De sacramentis christianae fidei* gegen Ende seines Lebens († 1141) geschrieben haben. Möglicherweise ist das Eintreten des Todes die Ursache, weshalb er unvollendet geblieben ist³.

In der vorliegenden Form stellt dieser Traktat eine reine Kompilation von Augustinus- und Gregoriuszitaten dar⁴, die allerdings in der Anordnung und Aufgliederung die Absicht Hugos andeutungsweise wiedergeben und für die Zukunft richtungweisend geworden sind. Im Gegensatz zu Pullus hält sich Hugo in seiner Darstellung in logischer Folgerichtigkeit an die chronologische Reihenfolge der endzeitlichen Heilsereignisse, indem er in folgenden drei Teilen von den Eschata handelt: *De statu futuri saeculi seu de fine hominis*, *De fine saeculi* und *De statu futuri saeculi*.

Charakteristisch für den Viktoriner ist seine beherrschte und taktvolle Zurückhaltung in den oft geradezu unsinnigen Fragen, die besonders in der Auferstehungslehre von vielen aufgeworfen wurden⁵.

¹ N. Wicki, a. a. O. 9 Anm. 13. ² PL 176, 579—618.

³ H. Weisweiler, *Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor*, in: Scholastik 20—24 (1949) 254 f., hält es nicht für ausgeschlossen, daß dieser Teil von einem Schüler Hugos zusammengestellt wurde.

⁴ Vgl. L. Ott, *Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter*, in: DTh 27 (1949) 306—310; H. Weisweiler, a. a. O. 254 f.; vgl. hierzu die ergänzenden Anmerkungen von W. Kübel, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten nach Albertus Magnus*, in: Studia Albertina, Festschrift für Bernard Geyer zum 70. Geburtstage, BGPhM, Supplementband IV, Münster 1952, 279—318, 281 Anm. 8.

⁵ *DS* II, 16, 2, PL 176, 580 D: Sed haec omnia magis timenda sunt, quam quaerenda. Ideo quippe abscondita sunt, ne quaerantur aut invenientur, sed timeantur. *DS* II, 17, 14, PL 176, 602 C: Super hoc scrupulosissime quidem inter doctissimos quaeri solet disputari potest, quod utrum ab homine inveniri possit ignoro.

Im großen und ganzen sind es die gewohnten Themen, die wir bei Hugo wiederfinden. Die Auferstehung wird allgemein⁶ sein, ebenso wie der Tod als ihre Voraussetzung⁷. Etwas unerwartet bei Hugo klingt es, wenn es vom Tod heißt: „qua suum corpus anima relinquere cogitur“⁸. Die einen werden zum Leben auferstehen und verwandelt werden, die anderen zum Gericht⁹. Die Körper der Heiligen werden frei sein von jedem Mangel¹⁰. Wenn gleich man sie *spiritualia* nennen kann, werden sie doch ohne Zweifel wirkliche Körper sein¹¹, denn man kann nur dann von Auferstehung sprechen, wenn das, was vergangen ist, wiederersteht. So kann es keine wahre Auferstehung geben, wenn nicht der wirkliche Leib des Menschen auferstehen wird¹². Auch der Satz: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt* widerspricht nicht dieser Tatsache, da die Begriffe in verschiedenem Verständnis, in heilsgeschichtlichem und substantiellem Sinne gebraucht sind¹³.

Alle werden nach dem Vorbild Christi im Alter von 30 Jahren und in der Gestalt, die sie zu diesem Zeitpunkt hatten oder gehabt hätten, auferstehen¹⁴. Die Identität der Leibesmaterie veranschaulicht auch Hugo an dem Bild von der Statue, aus deren Material eine neue gebildet wird¹⁵, wobei aber nichts verloren geht¹⁶. Auch die Mißgeburten und die *abortivi foetus*, sofern sie schon Menschen waren, werden in der Vollgestalt ihrer Natur auferstehen¹⁷.

Mancher nun, so führt Hugo aus, der sieht, was mit dem menschlichen Körper nach dem Tode geschieht, zweifelt, ob eine Auferstehung möglich sei¹⁸, und kann nicht daran glauben. Dem hält der Viktoriner entgegen, er müsse, wenn er schon aus Gehorsam am Glauben an die Auferstehung nicht festhalten kann, es wenigstens *ex ratione* tun und führt eine Reihe von Vorgängen in

⁶ A. a. O. c. 8, 600 B.

⁹ A. a. O. c. 8, 600 B.

⁷ A. a. O. c. 11, 601 A—B.

¹⁰ A. a. O. c. 15, 604 A.

⁸ A. a. O. c. 18, 606 A.

¹¹ A. a. O. c. 17, 604 B: In quibus tanta felicitas erit, propter quod et spiritualia dicta sunt cum procul dubio corpora futura sint, non spiritus. Sed sicut nunc animale corpus dicitur, quod nunc corpus non anima est, ita tunc spirituale corpus erit, corpus tamen non spiritus erit.

¹² A. a. O. c. 13, 602 A: Sed si in aërio corpore resurrexero, iam non ero ego qui resurgo . . . Neque enim recta resurrectio dici potest, ubi non surgit quod ceciderit.

¹³ A. a. O. c. 17, 604 C.

¹⁴ A. a. O. c. 18—19, 605 B—C.

¹⁵ A. a. O. c. 15, 603 C.

¹⁶ A. a. O. c. 14, 603 A: Non perit Deo terrena materies de qua mortalium creatur caro.

¹⁷ A. a. O. c. 14, 602 C—603 B.

¹⁸ A. a. O. c. 12—13, 601 C—D.

der Natur an, die der Auferstehung vergleichbar sind¹⁹. Dieser Gedanke ist deshalb beachtenswert, weil hier ein Ansatzpunkt liegt für die Entwicklung des Versuchs, die Auferstehung als notwendigen Naturvorgang zu erklären.

Die Darlegungen Hugos zur Auferstehungslehre und das Menschenbild, das uns darin entgegentritt, lassen sich nicht ohne weiteres mit seiner im 1. Teil²⁰ entwickelten Anthropologie neuplatonisch-augustinischer Provenienz vereinbaren. Wenn es diese Konzeption überhaupt noch möglich machte, von der Auferstehung des Leibes zu sprechen, dann würde man zumindest eine rein spiritualistische Deutung erwarten. Das ist jedoch nicht der Fall. Hugo bewegt sich auf realistischer Basis. Zwei Faktoren scheinen uns diese Divergenz in der Lehre Hugos zu erklären: auf der einen Seite ist es das streng doktrinäre Festhalten an der Orthodoxie, an der Lehre der Kirche, von der er, hätte er seine Anthropologie konsequent durchgeführt, abgewichen wäre. Andererseits ist zu berücksichtigen, daß Hugo diesen Teil seines Werkes nicht mehr bearbeitet und die Sentenzen größtenteils unverbunden nebeneinander gestellt hat, so daß wir nicht sagen können, wie Hugo die einzelnen Probleme interpretiert hätte, wenn ihm die Zeit, es zu vollenden, geblieben wäre.

II. Robertus Pullus

Das Sentenzenwerk des Robertus Pullus¹ wird von einem ausführlichen, viele Einzelfragen umfassenden Traktat über die Eschatologie² beschlossen.

Im Anschluß an die Eucharistielehre spricht er von der Abschaffung der alttestamentlichen Speiseopfer und knüpft daran seine Gedanken über die Bekehrung Israels am Ende der Zeiten durch Elias und Enoch und die anderen, die zweite Ankunft Christi vorbereitenden Ereignisse, wie das Auftreten des Antichrists an, und behandelt dann die traditionellen Probleme: Wiederkunft Christi als Richter, Auferstehung der Toten, Gericht sowie

¹⁹ A. a. O. c. 13, 601 D: ... qui resurrectionis fidem ex oboedientia non tenent certe hanc tenere ex ratione debuerunt.

²⁰ Vgl. oben S. 75—82.

¹ Vgl. Teil I, oben S. 82 ff.

² PL 186, 978—1010; vgl. hierzu F. Courtney, *Cardinal Robert Pullen. An English Theologian of the Twelfth Century*, AnGr 1954, 267—276.

Himmel und Hölle. Die Fülle der aufgeworfenen Fragen brachte es wohl mit sich, daß er die logische Folgerichtigkeit nicht einhielt und einige Probleme wiederholt behandelte, wodurch das ganze etwas an Übersichtlichkeit verliert³.

In der Darstellung der *resurrectio* finden wir in der Grundstruktur die Themen und Probleme der Anselmschule wieder, im einzelnen aber differenziert und durch viele neue Gesichtspunkte erweitert. Auferstehung bedeutet immer Auferstehung vom Tode; er ist die unerläßliche Voraussetzung dafür. Da aber alle auferstehen werden, werden auch alle sterben⁴. Daß wir auferstehen werden, dafür bürgt uns Christus. Seine Auferstehung ist für uns Gewißheit und Garantie, daß wir unseren Leib wieder erhalten werden⁵. Die Auferstehung Christi ist aber nicht nur Ursache (*causa*) unserer Auferstehung, in ihr ist nicht nur die Faktizität garantiert, sondern er ist darüber hinaus zugleich *exemplum*, Vorbild derselben. In ihm begegnet uns die Wirklichkeit und Qualität des Auferstehungsleibes⁶. Zu dieser Behauptung, daß Christus Bürge und Leitbild unserer Auferstehung sei, führt und berechtigt Robert die Überlegung, daß, was am Haupte geschieht, sich auch an den Gliedern vollziehen werde⁷. Die Auferstehung wird eine allgemeine sein, Gute und Schlechte werden auferstehen zu dem Status der *in corruptio*, aber nur die Guten werden zur Verherrlichung der Leidensunfähigkeit gelangen⁸. Gleichwohl werden auch die Guten ihren gleichen Leib erhalten, was die Substanz betrifft, verwandelt allerdings *quantum ad gloriam*⁹, es wird ein geistdurchherrschter, agiler, leichter Leib sein, ohne Bedürfnis nach Nahrung¹⁰, ein zwar veränderter, aber nicht ein anderer¹¹ Leib: „differat utique in gloria, non tamen in substantia“¹².

³ Vgl. auch W. Kübel, a. a. O. 282 f.

⁴ VIII, 19, PL 186, 992 A: . . . omnes quoque moriemur. Non enim est resurrectio nisi a mortuis. Vgl. auch c. 15, 984 C; c. 19, 990 B, 991 C.

⁵ A. a. O. c. 15, 984 A: Si Christus resurrexit et nos resurgemus. In certitudinem nostrae resurrectionis Apostolus Dominicam inducit resurrectionem.

⁶ A. a. O. c. 15, 984 B: . . . ut Christi resurrectio nostrae sit non causa solum, verum quoque et exemplum.

⁷ A. a. O. c. 15, 984 C: Nonne ergo id maxime decet, ut quod impletum est in capite, implendumque speretur in non modica parte membrorum . . . ?

⁸ A. a. O. c. 15, 983 A.

⁹ A. a. O. c. 15, 984 B.

¹⁰ A. a. O. c. 18, 989 B: Surget igitur spirituale, ita transiens in naturam spiritus, ut fiat agile, leve, cibis aut veste non egens.

¹¹ A. a. O. c. 15, 984 C.

¹² A. a. O. c. 15, 992 B.

Eine unbedeutende Randbemerkung scheint uns hier noch wert, besonders hervorgehoben zu werden, da sie in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu einer der umfangreichsten Fragen und charakteristischsten Kontroversen der Auferstehungslehre wird: die Tatsache, daß der Vorgang der Auferstehung sich in einem Augenblick vollziehen werde, wird begründet, „ut enim mirabilior sit resurrectio“¹³, damit sie um so wunderbarer sei. Gerade aber der wunderbare Charakter der Auferstehung wird zu einem sehr umstrittenen Problem werden.

Ein Zweifaches wird die *resurrectio* bewirken: sie wird ergänzen, was den Lebenden fehlte, und wiederherstellen, was im Tode verloren ging¹⁴. Hier erhebt sich nun die Frage, wovon der menschliche Leib konstituiert und was demgemäß in der Auferstehung wiederhergestellt werde.

Robert führt zwei Theorien an, die wir beide schon als *sententia Augustini* und *sententia Bedae* in der Anselmschule kennengelernt haben.

Die erste vertritt die Ansicht, der menschliche Leib werde ganz von außen, von der Nahrung gebildet und hervorgebracht, indem sich die Nahrung in die Substanz des Menschen verwandelt¹⁵.

Demgegenüber vertreten die anderen, daß die gesamte materiale Quantität des Menschen in seinem Samen angelegt sei und sich aus dessen inneren Entwicklung, unterstützt durch die Nahrung, ohne daß jedoch diese inkorporiert wird, bildet¹⁶.

Aus den Konsequenzen beider Theorien erheben sich die Einwände.

Im ersten Falle würde die Kontinuität der Geschlechter und die Einheit des Prinzips des Ursprungs unterbrochen¹⁷ und nichtmenschliche Substanz würde auferstehen¹⁸. Die zweite These, streng durchdacht, führte dazu, daß alle Leibesmaterie in Adam, d. h. daß er allein auferstehen würde¹⁹.

Pullus bekennt sich schließlich zu der letztgenannten Ansicht, indem er sie dahingehend korrigiert, daß die Rippe Adams und der Same der Eltern nicht in diesen, sondern in dem je neu geschaffenen Menschen auferstehen werden²⁰.

¹³ A. a. O. c. 19, 991 A; vgl. auch ebd. 990 B.

¹⁴ A. a. O. c. 15, 983 A.

¹⁵ A. a. O. c. 16, 984 D—985 A.

¹⁶ A. a. O. c. 16, 985 A—C.

¹⁷ A. a. O. c. 17, 986 A; 985 D: ... nihil habebunt filii in substantia sua, quod ante habuerint parentes in sua quod idem absit.

¹⁸ A. a. O. c. 16, 985 C.

¹⁹ A. a. O. c. 17, 985 C—D.

²⁰ A. a. O. c. 17, 986 C.

Zur Beantwortung der vielen Einzelfragen nach der Auferstehung der Haare und Nägel²¹ usw. stellt Robert den allgemeinen Grundsatz auf, daß alles, was zur Vollkommenheit erforderlich ist, aufstehen, das Überflüssige aber zurückgelassen werde²².

Auch das Alter wird der Vollkommenheit Christi²³ entsprechen; jeder wird in der Gestalt auferstehen, die er mit 30 Jahren hatte oder auf Grund seiner Natur gehabt hätte²⁴.

III. Robert von Melun

Die Summe des Robert von Melun¹, deren Abschluß ein Traktat über die Eschata bilden sollte², ist unvollendet geblieben und enthält außer einigen, in anderem Zusammenhang stehenden Hinweisen keine Darstellung der Auferstehungslehre. Gleichwohl lassen sich aus diesen spärlichen Anmerkungen und den etwas ergiebigeren Ausführungen in seinen *Quaestiones de epistolis Pauli*³ einige Grundpositionen Roberts herausarbeiten.

Nach dem im ersten Teil über die Anthropologie Roberts Gesagten ist es einsichtig, daß für ihn nicht so sehr der Zwischenzustand als vielmehr die Auferstehung problematisch ist⁴. Die Schwierigkeit liegt aber in erster Linie nicht in der Frage nach dem Sinn der Auferstehung des Leibes, sondern darin, wie der verklärte Leib in eine Verbindung zur Seligkeit zu bringen sei, die wesentlich in der *visio* besteht, was ausschließlich eine Sache der Geistseele ist⁵. Trotzdem „lehrt Robert ausdrücklich eine Vermehrung der Seligkeit durch die Verherrlichung des Leibes. In der

²¹ Ebd.

²² A. a. O. c. 17, 987 C: videlicet quod ex omnibus quae mortalis hic status humanae substantiae subtrahit necessaria sint resumenda, superflua autem relinquenda, quatenus corpora resurgentium id totum resumant quod prosit plenitudini, id totum relinquunt quod minime opus sit resumere.

²³ A. a. O. c. 17, 988 B.

²⁴ A. a. O. c. 17, 988 A.

¹ Zur Literatur vgl. Teil 1, oben S. 84 f.

² *Sententie*, Praefatio, ed. R. M. Martin, *Oeuvres de Robert de Melun*. t. III, 1, 56: Liber vero secundus ab incarnatione Verbi Dei inchoans, in fine et omnium consummatione clauditur.

³ Ed. Martin, t. II.

⁴ Vgl. Teil 1, Textgrundlage S. 86—102.

⁵ *De ep. ad Rom.*, Martin, a. a. O. 41 f.: Nam, cum eius glorificatio nihil aliud sit quam beatitudo eterna — beatitudo vero illa tantum sit in anima, beatitudo enim visio Dei est, quae tantum in anima est — quid ei confert glorificatio corporis? Eritne hec ad augmentum beatitudinis? *De ep. I ad Cor.*, a. a. O. 225: Solius enim anime beatitudo erit.

Gottesschau sieht der selige Geist in Gott alle anderen Dinge. So schaut denn die Seele in der visio beata nach der Auferstehung auch den verklärten Leib. Diese Schau, die einen Teil der Seligkeit ausmacht, zeigt ihr den einstmals schwachen und blöden Leib im Besitz großer Kraft und eines die Sonne überstrahlenden Glanzes, daß sie darob eine wirkliche Verklärung erfährt. Robert erklärt also den Beitrag des verherrlichten Auferstehungsleibes zur beatitudo auf dem Weg einer extensiven Vermehrung der Gottesschau“⁶. In diesem Zusammenhang wird von Robert ebenfalls die Augustinussentenz herangezogen, daß der Mensch durch die Auferstehung des Leibes der *secunda stola* teilhaftig werde⁷ und hierdurch auch der Leib den verdienten Lohn bzw. die gerechte Strafe erlange⁸. Ja, Robert legt sogar so entscheidendes Gewicht auf die Auferstehung des Leibes, daß er von der Auferstehung Christi sagen kann: „ideo tantum facta est ut resurrectio corporum fieret“⁹.

Der verherrlichte Leib wird zwar der Qualität nach verwandelt werden, nach seiner Substanz jedoch wird er mit dem irdischen Leib identisch sein¹⁰. Von dieser Substanz, die durch nichts von außen Hinzukommendes vermehrt wird, sondern allein in dem von den ersten Menschen Überkommenen besteht, wird nichts verloren gehen¹¹.

⁶ N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit*, 282.

⁷ *De ep. I ad Cor.*, a. a. O. 225.

⁸ *Sent.* I p. 2 c. 21, Cod. lat. Brugens. 191 fol. 166rb: . . . quod etiam resurget et iterum illud anima est resumptura ut in eo secundum quod in ipso gessit miseria vel gaudio remuneretur. *De ep. ad Rom.*, a. a. O. 41: Sed dicendum est, quod quaedam peccata animae sunt, pro quibus ipsa puniatur, ut ira, invidia et huiusmodi; quedam vero corporis, ut luxuria, que genitalibus exercetur, homicidia et contentiones et cetera huiusmodi, pro quibus ipsum puniatur. Unde constat ipsum hominem in utroque puniendum esse, in anima scilicet et in corpore, propter utriusque corruptionem.

⁹ *De ep. I ad Cor.*, a. a. O. 226.

¹⁰ Ebd. 229 f.: Eadem corpora que nunc habemus, post resurrectionem habebimus, sed inmutata; non secundum substantiam, sed secundum qualitatem.

¹¹ *Sent.* I, p. 2 c. 83, Cod. lat. Brugens. 191 fol. 209rb—va: Augustini etiam auctoritate id ipsum quod dicimus de incremento substantiae humanae verum esse ostendere possumus. Vult enim Augustinus et fides habet catholica unumquemque salvandorum in tanta mensura corporis resurrecturum quantam esset habiturus in anno tricesimo vitae suae nullo impedimento interveniente quod ipsam minueret vel causa aliqua (fol. 209va) quae ipsam supra mensuram naturalem augeret. Unde et corpora humana ad mensuram excedenda esse dicit in resurrectione quam erant habitura nullo obsistente impedimento in aetate anni tricesimi et maiora ad eam redigenda staturam quam essent habitura si modum mensurae naturalis non excessissent. Haec itaque Augustinus dicens perspicue declarat nihil omnino in resurrectione de substantia hominis futurum esse quod materialiter a primo non descenderit homine.

IV. Petrus Lombardus und seine unmittelbaren Schüler

Was allgemein über die Sentenzen des Petrus Lombardus gesagt wurde¹, gilt auch ganz besonders vom letzten Teil, seiner Eschatologie², der „zu den schwächsten seines Werkes gehört“³. Wenngleich vor dem Lombarden der Eschatologietraktat noch keinen festen Platz in den Abhandlungen der Theologen der Früh-scholastik hatte, ist das ganze Material an Vätersentenzen schon vor ihm in der Anselmschule, bei Honorius, Robertus Pullus und Hugo von St. Viktor bekannt und angeführt.

Petrus geht in seinen Fragestellungen und Lösungsversuchen und mit ihm seine unmittelbaren Kommentatoren über den Stand seiner Zeit nicht hinaus. Seine Bedeutung ist wohl darin zu sehen, daß mit dem hohen Ansehen seiner Sentenzen auch der Eschatologietraktat als Abschluß der Darstellungen der Theologie, zunächst ohne inneren Zusammenhang, in der Folgezeit nicht mehr fehlte.

Die Hauptquelle des Lombarden für seinen Traktat über die Letzten Dinge und Gewährsmann in Streitfragen ist Augustinus⁴,

C. 83, fol. 209va: Nec mirum cum et suam possunt doctrinam assertione doctrinae evangelicae verum esse comprobare. Ait enim dominus in evangelio ad discipulos loquens: capillus de capite vestro non peribit. Omnes enim numerati sunt. Non enim vult dicere capillum ideo non perire quia aliquid semper permanebit, sed quia de substantia hominis erit post ipsam corporis glorificationem. Si quidem capillum capitis apostolorum non perituum ideo dixisset, quia semper aliquid permaneret nihil speciale nihil quod proprium de hominis dixisset substantia quod non possit de qualibet corporis substantia dixisse. Nullum quippe corpus est quod prorsus sit perituum, id est omnino esse desituum. Unde manifestum est dominum docere voluisse nihil de vera substantia hominis esse, quod ab eo esset in resurrectione separatum quod per ea ostendere voluit quae cum de substantia hominis sint minus in ea digna sunt. Nulla sane quae in hominis substantia sunt capillis capitis minus digna sunt. Ex hoc ergo quod capillos capitis perituros esse negavit certissimum fecit reliqua quae de hominis substantia sunt non esse peritura, id est ab ipsa hominis substantia in corporum resurrectione non esse separanda. Non ergo omnia quae de hominis substantia esse videntur et ab ipsa multis de causis separantur de ipsa hominis substantia sunt. Si quidem de ipsa essent et in resurrectione partes substantiae hominis esse oporteret. Quod si esset immoderatae magnitudinis et prorsus enormis hominis substantia in resurrectione esset futura. Ex quo liquet quam falsa sit eorum doctrina qui putant aliquod extrinsecum partem verae substantiae hominis fieri.

¹ Vgl. oben Teil I, S. 63.

² *IV Sent.* d. 43—d. 50; ed. Quaracchi, 994—1038.

³ N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit*, 11.

⁴ F. Cavalléra, *S. Augustin et le livre des Sentences de Pierre Lombard*, in: *Arch. de Phil.* 7 (1929) (438)—(451); O. Baltzer, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus*, Leipzig 1902, 159—163.

neben dem noch an wenigen Stellen Gregor zitiert wird⁵. Neben der persönlichen Lektüre der Werke Augustins ist vor allem die *Summa de Sacramentis* Hugos und das *Prognosticon futuri saeculi*⁶ des Julian von Toledo († 960)⁷ als unmittelbare Quelle nachzuweisen.

Die Erörterungen zu den Fragen der Auferstehungslehre, die sich in den vor den Sentenzen entstandenen Paulinenkommentaren⁸ finden, sind in die Sentenzen teilweise ad verbum übernommen⁹.

Während Hugo im Gegensatz zu Pullus in der Behandlung der Letzten Dinge eine der Heilsgeschichte entsprechende Anordnung eingehalten hat, läßt der Lombarde diesen logischen Aufbau zum Teil wieder vermissen. Nachdem er zuerst von Auferstehung und Gericht und der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes gehandelt hat, spricht er vom Zwischenzustand, um dann zur Darstellung des Gerichtsverlaufs sowie des Himmels und der Hölle zu kommen¹⁰.

Die zur Auferstehungslehre tradierten Sentenzen sind bereits bekannt, so daß wir es hier dabei belassen können, die Themen in der Reihenfolge, wie sie der Lombarde behandelt, zu nennen.

Er beginnt mit der von Augustinus übernommenen, die Schwierigkeiten gerade dieses Traktates andeutenden Bemerkung, daß er nicht alle hier zur Frage stehenden Probleme hinreichend behandeln und beantworten könne¹¹.

Mit Sicherheit läßt sich aber sagen, daß alle auferstehen werden, die Guten zum Leben, die Bösen zum Gericht¹².

Was diejenigen angeht, die der Jüngste Tag lebend antreffen wird, referiert der Lombarde zwei Ansichten. Die eine lehrt, daß diese sterben und sofort wieder auferweckt werden, während Hieronymus die Meinung zu vertreten scheint, daß sie unmittelbar in den status der Unsterblichkeit verwandelt werden. „Horum autem quid verius sit, non est humani iudicii definire“¹³.

Die Ursache der Auferstehung ist Christus und zwar näherhin sein Leiden und seine Auferstehung, wozu wiederum die Inkar-

⁵ W. Kübel, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten nach Albertus Magnus*, 285 Anm. 51.

⁶ PL 96, 453—524.

⁷ N. Wicki, *Das „Prognosticon futuri saeculi“ des Julian von Toledo als Quellenwerk der Sentenzen des Petrus Lombardus*, in: DTh 31 (1953) 349—360.

⁸ *Collectanea in omnes D. Pauli apostoli epistolas*, PL 191, 1297—PL 192, 520; nach Van den Eynde, *Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XIIIe siècle*, in: Antonianum 26 (1951) 223—246, sind sie zwischen 1138—1140 entstanden.

⁹ N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit*, 14 Anm. 15.

¹⁰ *IV Sent.* d. 43—49, 994—1032.

¹² A. a. O. d. 43, c. 2, 995 f.

¹¹ A. a. O. d. 43, c. 1, 994.

¹³ A. a. O. d. 43, c. 6, 999.

nation die Voraussetzung war¹⁴. Anschließend wird von der *aetas* und *statura* des verherrlichten Leibes¹⁵ gesprochen sowie von der Identität der Leibesmaterie, die an dem bekannten Bild von der Statue demonstriert wird¹⁶; weiter handelt er von der Qualität des verklärten Leibes und von dem der Verdammten¹⁷.

Nach den Sentenzen *De abortivis foetibus et monstribus*¹⁸ führt der Lombarde noch aus, daß nach der Auferstehung die Freude der Gerechten und die Qual der Verdammten größer sein werden¹⁹, da die Seele durch ein natürliches Streben auf den Leib hingeeordnet ist. Der Leib, der auf dieser Welt der Seele zur Last war, wird dann zu ihrer Glorie beitragen²⁰.

Die *Pseudo-Poitiers-Glosse*²¹ sowie die Glosse zum vierten Buch der Sentenzen des Clm 22 288²² können unberücksichtigt bleiben, da sie weitgehend sich darin erschöpfen, das in ihrer Vorlage Gesagte mit anderen Worten zu wiederholen und zu umschreiben. Um einen Gesichtspunkt wird jedoch der Fragekreis zur Auferstehungslehre in der Münchener Glosse erweitert, der deshalb nicht übergangen werden soll, weil er in der Folgezeit zu einer der Grundfragen der Auferstehungslehre ausgebaut wird. Es handelt sich um das Problem, ob die Auferstehung als ein natürlicher oder übernatürlicher Vorgang zu verstehen sei. Fol. 95ra schreibt der Kommentator: „Naturale est non esse regressum a privatione in habitum²³ et ita non a morte in vitam. Resurrectio ergo non est naturalis“. Wenngleich diese Frage in dem Text nicht ausdrücklich gestellt ist, wird sie hiermit doch eindeutig beantwortet und die Ansicht, die *resurrectio* sei ein Naturvorgang, zurückgewiesen. Soweit die Quellen erschlossen sind und das Material gesichtet ist, findet sich eine solche ausdrückliche Verneinung des natürlichen Charakters der Auferstehung in der vorliegenden Form unter Heranziehung dieses Aristoteleszitates hier zum ersten Mal.

Die Abbreviation des Bandinus²⁴ sowie die Summe Udos sind für unsere Untersuchung ohne Belang.

¹⁴ A. a. O. d. 48, c. 3, 1023 f.

¹⁵ A. a. O. d. 44, c. 1, 1000.

¹⁶ A. a. O. d. 44, c. 2, 1000 f.

¹⁷ A. a. O. d. 44, c. 3—4, 1001 f.

¹⁸ A. a. O. d. 44, c. 8, 1004 f.

¹⁹ A. a. O. d. 45, c. 1, 1005 f.

²⁰ A. a. O. d. 49, c. 4, 1031 f.

²¹ *De resurrectione*, Cod. lat. Neapolis VII C 14, fol. 67va—69rb.

²² Vgl. Landgraf, *Introducción*, 173; H. Weisweiler, *Eine neue Glosse zum vierten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus*, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster 1935, 360—400.

²³ Aristoteles, *Categ.*, c. 10, ed. Bekker, t. I, 13 a, 32—34: ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς ἕξεως ἐπὶ τὴν στέρησιν γίνεται μεταβολή, ἀπὸ δὲ τῆς στέρησεως ἐπὶ τὴν ἕξιν ἀδύνατον.

²⁴ PL 192, 1110 A—1112 B.

Udo, Summa super sententias magistri Petri.
Clm 7622, fol. 44va—vb.

De resurrectione et die iudicii.

Post omnia praemissa de conditione resurrectionis et modo resurgentium et de die iudicii ac misericordiae qualitate disserendum est. In primis ergo sciendum est quia licet omnibus quaestionibus quae de hac re moveri possent satisfacere non possimus. Resurrecturam tamen carnem omnium qui nati sunt atque nascentur et mortui sunt atque morientur ambigere non debemus. Ait enim apostolus: nolumus vos ignorare fratres de dormientibus ut non contristemini ut ceteri qui spem non habent resurrectionis. Hoc enim vobis dicimus etc.

De voce tubae.

Causa autem resurrectionis mortuorum erit vox tubae quae in adventu iudicis ab omnibus audietur cuius virtute excitabantur mortui et de monumentis resurgent. Unde propheta: dabit voci suae vocem virtutis, id est effectum fol. 44vb resuscitandi mortuos. Et Ioannes Evangelista: venit hora in qua / omnes qui in monumentis sunt audient vocem filii dei et boni praecedunt in resurrectionem vitae, mali in resurrectionem iudicii. Quae dicitur vox archangeli, id est vox Christi qui princeps est angelorum vel alicuius alterius sive plurium angelorum. Hic est clamor qui dicitur media nocte factus, non pro hora temporis ut ait Augustinus, sed quia tunc veniet cum non speratur. Potest tamen intelligi tempore mediae noctis venturus quia, ut ait Cassiodorus, hoc tempore primogenita Aegypti percussa sunt qua etiam sponsus venturus est. Unde in Daniele: vetustus dierum sedit et libri aperti sunt coram eo. Libri autem sunt conscientiae singulorum quae tunc aperientur aliis et implebitur illud: nihil occultum quod non reveletur. Si vero quaeratur utrum electis tunc adsit memoria praecedentium malorum sicut et bonorum, dicimus eos quidem priorum malorum habituros memoriam in futuro non ad poenam sed ad gratiarum actionem. Unde Gregorius: quomodo miserias in aeternum canit qui miserias non meminit. Quomodo plena beatitudo erit si memoria reatus mentem tangit. Sed spem laeti tristium meminimus et sani dolorum sine dolore recordamur.

De illis qui vivi inveniuntur.

Quaeri etiam solet utrum illi quos inveniet Christus in ipso temporis puncto quo rapiuntur obviam Christo moriantur vel numquam omnino. De hoc autem ambigue loquuntur scriptores. Ait enim Ambrosius: in ipso raptu eorum qui vivi reperiuntur mors erit et resurrectio, ut anima quasi per soporem egressa de corpore eidem in momento reddatur. Hieronymus autem dicit quosdam in fine saeculi adveniente Christo non esse morituros sed vivos in immortalitatem repente mutandos. Quod autem sit verius deus novit.

Quod etiam mali resurgent.

Omnes autem etiam mali resurgent incorrupti non ita quod impassibiles quia mortem patientur aeternam, sed sine diminutione membrorum. Resurgent autem in aetate quam habuit Christus, non in eadem statura. Unde apostolus: donec occurramus in mensuram aetatis plenitudinis Christi. Et resurgent sine diminutione omnium eorum quae habuerant naturaliter vel habituri erant in aetate triginta annorum.

Quod non perit caro hominum.

Non enim perit deo terrena materies de qua mortalium creatur caro, ut ait Augustinus in Enchiridion: Sed in quemlibet pulverem cineremque solvantur et in quoslibet anhelitus aurasque diffugiat in quamcumque aliorum corporum substantiam vel in ipsa elementa vertatur in quorumcumque animalium cibum carnemque mittetur illi animae puncto temporis reddit quae illam prius ut homo fieret, cresceret, viveret, animavit.

V. Petrus von Poitiers

Während Petrus von Poitiers im Aufbau seiner Darlegungen zur Eschatologie sich im wesentlichen an seinem Lehrer, dem Lombarden, orientiert, geht er, worin sein eigentlicher und bedeutendster Beitrag bestehen dürfte, in der Stellung, die er diesem Traktat im ganzen seiner theologischen Konzeption einräumt, einen entscheidenden Schritt über den Sentenzenmeister hinaus.

Bei Petrus Lombardus steht die Eschatologie, nur äußerlich durch ein *postremo*¹ mit der vorausgehenden Sakramentenlehre verbunden, am Ende seines Werkes. Petrus von Poitiers hingegen sieht die Auferstehung und die sich um sie gruppierenden Ereignisse der Endzeit in ihrer heilsgeschichtlichen Relation zu den Sakramenten und somit in ihrem christologischen Bezug.

So führt er bereits zu Beginn des V. Buches² aus, daß die letzten Heilstaten Christi in seiner menschlichen Natur seine Auferstehung und Himmelfahrt waren. Da wir aber daran glauben, daß, wohin das Haupt vorangegangen ist, auch die Glieder nachfolgen werden, deshalb müsse von dem Weg gesprochen werden, der hinführt zu unserer Auferstehung, nämlich den Sakramenten, die gleichsam das Werk der Auferstehung in uns beginnen, „ut denique in gaudio resurrectionis opus inchoatum terminetur“³.

Diesen Gedanken, der einen wesentlichen Zusammenhang zum Ausdruck bringt und einen entscheidenden Schritt im Gang des fröhscholastischen Denkens darstellt, greift nun Petrus zu Beginn seiner Ausführungen über die Eschata noch einmal auf: „Ultimum operis incoepti capitulum in eo terminabitur propter quod et praedictis sacramentis nos humiliamus, et in quod laboris nostri intentio summopere dirigi debet, videlicet in resurrectione et ascensione“⁴.

Während sich Petrus hinsichtlich der Allgemeinheit der Auferstehung⁵ mit der Feststellung der Tatsache begnügt, befaßt er sich mit der Qualität des Auferstehungsleibes und den damit zusammenhängenden Einzelfragen eingehender, wobei er von dem Grundsatz ausgeht, daß nur auferstehen wird, was zur *veritas humanae naturae*⁶ gehört, in die jedoch die Nahrung nicht verwandelt wird⁷.

¹ IV Sent. d. 43, c. 1, S. 994.

⁴ A. a. O. c. 18, 1264 B.

² PL 211, 1227 B—1280.

⁵ A. a. O. c. 18, 1264 C.

³ V Sent. c. 1, PL 211, 1227 B—1228 B.

⁶ A. a. O. c. 18, 1265 A.

⁷ A. a. O. c. 18, 1265 A: nec ideo transit cibus in carnem hominis sicut testantur physici; vel si forte in eam transit, non in illam quae est de veritate humanae naturae, et quae in futuro iudicio resurget.

Die Menschen werden nach der Auferstehung einen geistigen, unsterblichen und beweglichen Leib haben, dem nichts Widerstand leisten kann, und der durch je sieben *notes* des Leibes und der Seele ausgezeichnet ist. Dafür war der auferstandene Christus Vorbild, denn, daß er gesehen und berührt werden konnte, geschah auf wunderbare Weise⁸.

Nun stellt Petrus noch eine Reihe von Fragen, nach den fünf Sinnen, der *localis distantia* des Auferstehungsleibes und ähnliches mehr, deren Beantwortung er dem Leser überläßt⁹.

Ein weiteres Problem für Petrus ist es, ob der *spiritus physicus* durch dessen Vermittlung Geist und Körper verbunden sind, auf-erstehen wird¹⁰. Entgegen der Meinung gewisser Kreise, die sich dafür aussprechen, ist die Antwort unseres Scholastikers negativ, da ein solches *medium* nach der Verherrlichung des Leibes, der dann „impassibile, immortale, spirituale“¹¹ sein wird, nicht mehr notwendig ist, und „es unmöglich ist, daß mit dem Hl. Geist außer dem Geist der Seele noch ein anderer im menschlichen Körper sei“¹².

Besonders hingewiesen sei noch auf die Tatsache, daß Petrus von Poitiers in der Auferstehung des Leibes nicht einen für den Menschen äußeren im Grunde belanglosen Vorgang sieht, sondern eine wesentliche Vermehrung der Freude bzw. der Qual¹³. Erst nämlich, wenn sie ihren Leib wieder erhalten haben, werden sie den Engeln angeglichen sein¹⁴, d. h. mit ihrer integralen Natur die *visio* bzw. *damnatio* erleben, denn erst dann werden die Seligen die *duplex stola* haben¹⁵.

⁸ A. a. O. c. 18, 1265 C—D.

⁹ A. a. O. c. 18, 1266 D: Haec omnia, quia nil certum super his addidici, vestrae, lectores, indaganda relinquo inquisitioni.

¹⁰ A. a. O. c. 19, 1267 A—C.

¹² A. a. O. c. 19, 1267 C.

¹¹ A. a. O. c. 19, 1267 B.

¹³ A. a. O. c. 20, 1267 D.

¹⁴ A. a. O. c. 21, 1275 C: . . . recepto corpore sancti aequabuntur angelis.

¹⁵ *IV Sent.* c. 19, PL 211, 1213 C: Item in secundo (adventu) recipiemus utramque stolam, animae scilicet et corporis; in primo tantum alterius, id est animae. Vgl. auch *V Sent.* c. 21, 1273 C.

3. Kapitel

Auferstehung als Neukonstituierung des Menschen

Schon bei Petrus von Poitiers bahnte sich ein Verständnis der Auferstehung an, das nicht mehr so sehr die Auferstehung des Leibes betonte, als vielmehr die Wiederherstellung der integralen menschlichen Natur herausarbeitete. Damit ist auch das Hauptanliegen der Auferstehungstheologie innerhalb der Porretanerschule und der gesamten Theologie der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts gekennzeichnet.

Der Tod als Trennung von Leib und Seele bedeutet das Ende des Menschen; in Entsprechung hierzu besteht die Auferstehung in der Wiederverbindung von Leib und Seele, in der Neukonstituierung des Menschen.

Bei Gilbert von Porrée fehlt ein systematischer Eschatologietraktat. Die Ausführungen in seinem Paulinenkommentar¹ zu I Cor. 15² und I Thess. 4³ beschränken sich auf die wichtigsten Lehraussagen der Kirche. Man darf jedoch mit gutem Grund annehmen, daß hinter den spezifischen Fragestellungen der Porretaner Gilberts wissenschaftliche Persönlichkeit steht.

I. Simon von Tournai und Radulfus Ardens

A. Obwohl die Summe des Simon von Tournai unvollendet geblieben ist und ein systematischer Eschatologietraktat bei ihm fehlt, hat er doch in seinen *Disputationes*¹ einen wesentlichen Beitrag zu dessen Entwicklung geleistet. Nicht nur in der Beatitudolehre², sondern vor allem auch in der Lehre von der Auferstehung hat er einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt, der in mannigfachen Brechungen bis in die Hochscholastik nachwirkt.

¹ Cod. lat. Trecensis (Troyes, Bibliothèque Municipale) 626.

² A. a. O. fol. 70r—72v.

³ A. a. O. fol. 117r—v. Für die Beurteilung der Methode Gilberts ist es sehr aufschlußreich, daß er an zwei Stellen auf die andere Lesart des griechischen Textes verweist; fol. 72r: Omnes quidem tam boni quam mali resurgemus vel sicut Graeci codices habent: omnes quidem dormiemus morte sed suscitati non omnes immutabimur. Fol. 117v: Sed alibi dicitur: omnes resurgemus vel sicut nonnulli codices habent: omnis dormiens.

¹ Ed. Warichez.

² Vgl. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit*, 24 f.

1. Die *veritas humanae naturae*

Die *Disputatio XXVI*³ handelt von der *tota integritas substantiae* bzw. der *veritas humanae naturae*, die auferstehen wird, wobei alle die Fragen anklingen, die in diesem Zusammenhang diskutiert wurden. So z. B. ob alle Menschen in Adam auferstehen werden, was mit den Nägeln und Haaren geschehen wird und ob das *praeputium domini* in einer bestimmten Kirche sich befindet oder auferstanden ist. In einer anderen *Disputatio*⁴ befaßt sich Simon mit der in der Auferstehung, deren *causa* Christus durch sein Leiden und seine Auferstehung ist⁵, sich vollziehenden Verwandlung. Der status der Guten wird ins Gegenteil verwandelt werden: „*Modo enim corruptibiles, tunc erunt incorruptibiles; modo mortales, tunc immortales; modo miseri, tunc beatissimi*“⁶, während sich der Zustand der Verdammten verschlechtern wird. Dabei steht auch Simon allen spiritualistischen Tendenzen fern, was daraus hervorgeht, daß er die Strafe im Purgatorium und in der Hölle durchaus als ein *materialis ignis*⁷ verstanden wissen will. Während des Zwischenzustandes läßt sich zwar über Genus und Qualität dieses Feuers nichts aussagen, nach der Auferstehung des Leibes jedoch besteht hierüber kein Zweifel, weil dann die Verdammten corporaliter in der Hölle sein werden.

2. Das Problem *utrum resurrectio sit naturalis an miraculosa*

Während mit diesen Ausführungen Simon unter dem Einfluß der gesamten fröscholastischen Tradition steht, behandelt er mit der Frage, *Utrum resurrectio sit naturalis an miraculosa*⁸ ein Problem, das, soweit wir sehen, von ihm zum erstenmal in dieser Form gestellt wird⁹ und in der Folgezeit einen breiten Raum in der Auferstehungslehre einnehmen wird.

Dieser Frage, die die Faktizität der Auferstehung voraussetzt und sich nur auf ihren Charakter bezieht, ist die rein philosophische

³ Ed. Warichez, 82 f.

⁴ *Disp.* LXXIII, q. 3, a. a. O. 210 f.

⁵ *Disp.* XCIX, q. 1, a. a. O. 286: . . . *patiendo et resurgendo dedit causam nostre corporali resurrectioni.*

⁶ A. a. O. 210.

⁷ A. a. O. 209 f.

⁸ *Disp.* LXXIV q. 4, a. a. O. 210 f.; *Disp.* LXXVIII, q. 2, a. a. O. 224—226; *Disp.* XCIX q. 4, a. a. O. 287.

⁹ Ein Hinweis auf dieses Problem findet sich bereits im Clm 22 288, einer Glosse zum vierten Buch der Sentenzen des Lombarden; vgl. oben S. 167.

nach der Möglichkeit der Auferstehung¹⁰ vorgeordnet. Beide laufen jedoch letztlich auf das gleiche hinaus. Das Problem der Möglichkeit der Auferstehung wird von Simon dahingehend gelöst, daß er zwischen physischer und metaphysischer Möglichkeit unterscheidet. Innerhalb der natürlichen Ordnung, „secundum solitum cursum naturae“¹¹, ist die Auferstehung nicht möglich; trotzdem ist sie nicht in sich unmöglich, so daß sie nie geschehen könnte¹². In der *auctoritas* Gottes, der nicht an die von ihm in die Natur gelegten Ursachen, an die *causae inferiores*¹³ gebunden ist, ist die Möglichkeit der Auferstehung begründet.

Hiermit ist auch die Frage nach dem wunderbaren oder natürlichen Charakter der Auferstehung bereits beantwortet. Trotzdem seien die einzelnen Argumente *pro* und *contra* noch angeführt, da sie das Material darstellen, aus dem sich in der Folgezeit diese *Quaestio* entwickelt hat und das Verständnis Simons hierdurch näher präzisiert wird.

Für den natürlichen Charakter der Auferstehung spricht, daß alle die *plenitudo naturalium* erlangen werden und daß der Vorgang darin besteht, daß aus einem Natürlichen ein anderes wird, aus Staub der menschliche Leib¹⁴. Auch die Stelle Exod. 7, 12, wo von den Ruten, die unter den Händen der Magier zu Schlangen werden, gesprochen wird, scheint das nahezulegen, da es ja nur von der je anderen Zusammensetzung der Materie abhängt, ob sie dies oder jenes darstelle¹⁵. Auf der anderen Seite stehen die Argumente, die die Auferstehung als wunderbaren Vorgang erweisen.

Es ist ein Gesetz der Natur, daß sie aus Gleichem Gleiches hervorbringt. Bei der Auferstehung aber wird etwas durchaus Ungleiches hervorgebracht, nämlich aus Staub werden Menschen¹⁶. Darüber hinaus stellt die Auferstehung einen „regressus a privatione ad habitum“¹⁷ dar, was keineswegs dem natürlichen Lauf der Dinge entspricht. Obwohl, wenn Gott es wollte, *ministerium angelorum* die Auferstehung auf natürliche Weise geschehen könnte¹⁸, wird sie ein wunderbarer Vorgang sein, der den Gesetzen der

¹⁰ *Disp.* LXXVIII, q. 1, a. a. O. 224 f.

¹¹ A. a. O. 224 f.

¹² A. a. O. 225: . . . non enim possibilitate naturae hoc evenit, licet eveniret; sed sola auctoritate Dei.

¹³ A. a. O. 225.

¹⁵ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁶ A. a. O. 211; 225; 287.

¹⁷ *Disp.* XCIX, q. 4, a. a. O. 287; Aristoteles, *Categ.* c. 10, ed. Bekker, I, 13 a, 33 f.

¹⁸ A. a. O. 225 f.

Natur zuwiderläuft, als Zustand aber wird sie natürlich sein, „facta erit naturalis“¹⁹. Ja, der status der Guten wird dann sogar der Natur noch mehr entsprechen als jetzt, „quia totus naturalis, nihil habens infirmitatis“²⁰, der der Verdammten allerdings wird dann weniger natürlich sein, „quia tunc erit infirmior quam nunc“²¹.

Die Auferstehung gehört also als Vollzug in den Zuständigkeitsbereich des Glaubens²², versetzt aber den Menschen in den seiner Natur und seinem Wesen entsprechenden Zustand.

B. Während Radulfus Ardens in seinen Ausführungen über die Personalität des Menschen sich eindeutig als Porretaner-schüler ausweist²³, läßt sich in seiner Auferstehungslehre, ähnlich wie in seinen Ausführungen zur Beatitudo²⁴, diese Herkunft nicht feststellen. Die Darstellung der *resurrectio* im VIII. Buch des *Speculum universale*²⁵ trägt keinerlei charakteristisches Gepräge und beschränkt sich darauf, die in diesem Zusammenhang tradierten Schrift- und Vätersentenzen durch einige erklärende Sätze miteinander zu verbinden.

II. Alanus von Lille

Die von Alanus in seinem Werk *Contra haereticos libri quatuor*¹ verfolgte apologetische Methode bringt es mit sich, daß er nur bestimmte Gesichtspunkte eines Problems in den Blick nimmt. So kommen auch in der *Quaestio*: „Quibus rationibus probatur quod corpora nostra resurgant“² keineswegs alle zu diesem Problem diskutierten Fragen zur Sprache.

Alanus bringt zunächst die *rationes* und *auctoritates* für die Auferstehung des Leibes vor, denen er die der Häretiker gegenüberstellt, um sie dann in einem dritten Kapitel zu widerlegen.

Die für die Auferstehung angeführten Autoritäten sind mit Aus-

¹⁹ A. a. O. 211.

²⁰ Ebd.; vgl. auch 276; 287.

²¹ A. a. O. 211.

²² *Summe*, Cod. lat. Paris. Nat. Bibl. 14 886 fol. 35vb (Cod. lat. Paris. Nat. Bibl. 3114 A fol. 53rb): Sciendum est autem fidem esse de praeteritis ut de Christi passione; de praesentibus ut de dominici corporis consecratione; et de futuris ut de generali omnium resurrectione.

²³ Vgl. Teil I oben S. 31 f.

²⁴ N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit*, 29 f.

²⁵ Cod. Paris. Mazarine 709 fol. 147rb—148ra.

¹ PL 210, 305—430.

² A. a. O. Lib. I, c. 24—26, 324 D—328 B.

nahme des Symbolums Schriftzitate³, in denen es um die Tatsächlichkeit der Auferstehung geht. Die von den Häretikern beigebrachten Bibelstellen, mit denen sie beweisen wollen, „quod caro illa quae redigitur in cinerem, non resurget“⁴, werden von Alanus durch entsprechende Interpretation richtiggestellt⁵. Im wesentlichen sind die hier angeführten Stellen bereits in der Eschatologie der beginnenden Frühscholastik bekannt und für die Entwicklung unserer Problematik nicht mehr von Bedeutung.

Demgegenüber sind die *rationes* geeigneter, die Auferstehungslehre und ihr Verständnis in dieser Zeit zu erhellen, wobei die hier von Alanus vorgetragenen Thesen durch die Ausführungen des fünften Buches des Werkes *De arte catholicae fidei*⁶ bestätigt und ergänzt werden.

Die Konvenienzgründe für die Auferstehung des Leibes, die Alanus vorträgt, sind wesentlich von seiner Anthropologie⁷ her zu verstehen. Leib und Seele sind von gleicher Valenz für die Konstituierung des Menschen. Deshalb ist es angemessen, daß dieser nach Seele und Leib Lohn oder Strafe erhält⁸, denn nur so geht es um den ganzen Menschen⁹, der überhaupt nicht auferstehen würde, wenn nicht Leib und Seele, seine *principales partes*¹⁰, auferständen. „Auferstehung ist nämlich die Wieder-
verbindung von Leib und Seele, die durch den Tod getrennt wurden“¹¹.

Den Einwand der Häretiker, der menschliche Leib stamme vom Teufel¹² und erstrebe nur das Schlechte und könne deshalb nicht verherrlicht werden¹³, weist Alanus zurück. Das Fleisch ist auf Grund seiner Natur gut und zum Schlechten nur durch die von der Sünde herrührende Schwäche geneigt; es wird also am Tage

³ A. a. O. 325 B—D.

⁴ A. a. O. 326 A.

⁵ A. a. O. 326 D—327 C.

⁶ PL 210, 595—618; als Autor dieses bisher Nikolaus von Amiens zugeschriebenen Werkes hat Balić Alanus von Lille nachgewiesen. C. Balić, *De auctore operis quod „Ars fidei catholicae“ inscribitur*, in: Melanges J. de Ghellinck ed. E. de Moreau, Gembloux 1951, II, 793—814.

⁷ Vgl. oben Teil 1, S. 32—43.

⁸ *Contra Haereticos*, I, c. 24, PL 210, 324 D—325 A: Anima quae mortaliter peccaverit, aeternaliter punietur; eadem ratione et illa caro in qua et per quam ipsa peccaverit.

⁹ *De articulis catholicae fidei*, Lib. V, c. 2, PL 210, 615 C: Totus quidem, quia corpus et anima, sicut praemissum est, retributionem perpetuam consequitur.

¹⁰ *Contra Haereticos* I, c. 24, a. a. O. 325 A.

¹¹ *De articulis catholicae fidei*, V, c. 1, a. a. O. 615 C.

¹² *Contra Haereticos* I, c. 23, a. a. O. 324 C.

¹³ A. a. O. c. 25, 326 B.

des Gerichts auferstehen „in sui substantia non in sui circumstantia“¹⁴.

In einem weiteren Fragepunkt geht es um das Problem der Identität des Auferstehungsleibes, das wiederum durch die Ungläubigen angeregt wurde. Diese vertraten die Ansicht, daß, wenn es eine Auferstehung gäbe, dieser Leib „in multis dissimile erit ab isto“¹⁵, nachdem er zuvor in Staub zerfallen war.

Hier greift Alanus auf die Macht Gottes zurück, der, da er aus Nichts alles schuf, auch aus dem Staub den menschlichen Leib aufs neue bilden kann¹⁶. Und zwar wird dies auf wunderbare Weise geschehen: „Summus artifex sua auctoritate in meliorem statum reformabit humana corpora“¹⁷. Dabei will Alanus die materielle Identität des Auferstehungsleibes streng numerisch verstanden wissen. Auch wenn der Körper nach dem Tode die menschliche Gestalt verliert, so hört er doch nicht auf ein substantieller Körper zu sein. „Et ita, illud singulare corpus in die iudicii glorificabitur, et humanam recipiet effigiem, quod modo redactum est in cinerem; cum nec materia pereat nec substantia“¹⁸. So wird der ganze und derselbe menschliche Leib „secundum veritatem humanae naturae“¹⁹ auferstehen.

Diese These ist im Grunde die dem philosophischen und naturwissenschaftlichen Horizont entsprechende Konsequenz aus seiner anthropologischen Grundkonzeption. Der Leib als Wesenskonstitutivum des Menschen wird hier so eng gefaßt, daß die Seele in Verbindung mit einem anderen Leib oder umgekehrt nicht mehr mit dem früheren Menschen identisch wäre²⁰.

III. Magister Martinus

Die Auferstehungslehre des Magister Martinus ist im wesentlichen ein Mosaik von wörtlichen Zitaten aus Simon von Tournai und Petrus von Poitiers¹. Er kann in keinem Punkt auf Originalität Anspruch erheben². Seine Abhängigkeit geht sogar

¹⁴ A. a. O. c. 26, 327 C.

¹⁷ A. a. O. 327 D—328 A.

¹⁵ A. a. O. c. 25, 326 B.

¹⁸ A. a. O. 328 A.

¹⁶ A. a. O. c. 26, 327 C—D.

¹⁹ A. a. O. 328 B.

²⁰ *De articulis catholicae fidei*, V, c. 3, a. a. O. 615 D—616 C: Nam si alia caro vel alius spiritus assumeretur, alius esset homo.

¹ Die wichtigsten Fundstellen sind im Anschluß an die Textedition verifiziert.

² Das ist vor allem gegen Kübel kritisch anzumerken, dem es entgangen ist, daß die *Quaestio 'Utrum resurrectio sit naturalis an miraculosa'* nicht von Martinus in die Eschatologie eingeführt wurde, sondern daß sie Martinus von Simon von Tournai übernommen hat; vgl. W. Kübel, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten nach Albertus Magnus*, 289.

so weit, daß er in der *Solutio* der Frage nach dem wunderbaren oder natürlichen Charakter der Auferstehung die Widerlegung von Argumenten, die sich in seinem Text gar nicht finden, mit ausgeschrieben hat³.

Die Auferstehungslehre des Magister Martinus
Cod. lat. Paris. Nat. 14 526, fol. 138 rb — 139 va;
Cod. lat. Paris. Nat. 14 556, fol. 361 rb — 362 va.

Utrum resurrectio erit naturalis vel miraculosa.

1

Virga arida germinat cum corpus extinctum reviviscit (Num. 17, 5), cui quatuor praestabuntur: seminatur in corruptione surget in incorruptione, seminatur in infirmitate surget in virtute, seminatur in ignominia surget in gloria, seminatur animale surget spirituale.

5

Haec quatuor virga arida in resurrectione corporis germinabit. Haec etiam quatuor insinuat dominus in Evangelio dicens: mensuram bonam et confertam et coagitatam et superfluentem dabunt in sinum vestrum (Luc. 6, 38). Bonam dictum est propter splendorem, nam a bono bellum dicitur; confertam propter impassibilitatem, nam quod sunt est indissolubile; coagitatam propter agilitatem, nam agile citius agitur; superfluentem propter subtilitatem, nam subtile facilius effluit.

10

Ad easdem dotes corporis referri potest quod dicitur: fulgebunt iusti sicut sol, propter corporum splendorem et impassibilitatem et tamquam scintillae propter eorum subtilitatem in arundinetis discurrunt propter eorum agilitatem.

15

Circa autem resurrectionem mortuorum primo quaeritur, utrum sit naturalis vel miraculosa. Quod miraculosa, probatur sic: primus homo naturalis est factus mortalis. Non est ei ergo de natura si resurgens sit factus immortalis, sed nullus resurgere potest et non esse immortalis. Ergo resurrectio corporum non erit naturalis.

20

Item suscitatio Lazari nondum incinerato corpore dicitur fuisse miraculosa. Sed in resurrectione generali conflaguntur ex siccis pulveribus corpora humana. Ergo et multo fortius resurrectio generalis erit miraculosa.

Item super hunc locum psalmi: ad vesperum demorabitur fletus et ad matutinum laetitia (Ps 29, 6), dicit auctoritas: Christus mane resurrexit idem promittens nobis per suam resurrectionem, quae est causa efficiens nostrae resurrectionis animae in praesenti et corporis in futuro. Argumento huius auctoritatis videtur quod resurrectio mortuorum non erit naturalis. Praeterea ex hac auctoritate videtur quod si Christus non resurrexisset nec nos resurgeremus.

25

³ Vgl. Textgrundlage lin. 79—95.

Cod. lat. Paris. Nat. 14 556: 1 erit) fuerit; 1 vel) an; 2 extinctum) exactum; 3 seminatur . . . incorruptione om; 6 in resurrectione corporis) corporis in resurrectione; 10/11 nam quod . . . subtilitatem om; 15 propter om; 15 eorum) ipsorum; 16 utrum add resurrectio; 18 non est . . . immortalis) non ergo ei de natura resurrectio immortalis; 26 est add ei; 29 Christus om;

30 Item magis contraria sunt corporeum et incorporeum quam calor et humor. Non est natura rerum quod calor et humor simul iungantur, quia effectus unius privat effectum alterius. Ergo et anima non potest uniri corpori nisi contra naturam, ergo in resurrectione talis unio erit miraculosa non naturalis.

Item si quis paralyticus quem medici curare non possunt tamen in rerum
35 natura est, ut possit curari quia Hypocrates vel Galenus eum posset curare, si esset superstes curetur ille et revertatur ad propriam civitatem (?). Nonne curatio istius dicitur miraculosa? Utique ergo et generalis resurrectio miraculosa debet dici.

Item regula naturae est ex similibus similia produci ut ex hominibus homines. Sed in resurrectione ex dissimilibus dissimilia producuntur, quia ex pulveribus homines, ergo miraculose hoc fiet.

Item in resurrectione erit regressus a privatione in habitum. Hoc enim non est naturale, immo casus ab habitu in privationem naturalis est. Ergo resurrectio non erit naturalis sed miraculosa.

45 E contra: quod sit naturalis multifarie probatur et primo sic: de uno naturali fiet aliud naturale, ut de pulvere corpus humanum. Ergo et illud unde fiet et quod fiet naturale erit, ergo naturalis erit resurrectio.

Item inquit Augustinus super Exodum quod magi Pharaonis naturaliter de
fol. 138va virga fecerunt serpentem, quia ex // eisdem primis componentibus ex quibus
50 virga et serpens. Sed unus ordo componentium facit virgam, ordo mutatus serpentem. Diabolus autem novit ordinem mutare et coactus est mutare arte magica a magis (Exod. 7, 12). A simili ex eisdem primis componentibus erit pulvis ex quibus fuit corpus humanum. Sed unus ordo componentium facit pulverem, alia compositio faciet corpus humanum, quia nova commixtio facit
55 novam formam et figuram, quae est quantum genus qualitatis. Naturalis ergo erit corporum resurrectio.

Item necesse est resurrectionem mortuorum esse fore. Ergo secundum inferiores causas vel superiores necesse est hoc fore. Videtur quod secundum inferiores et hoc inferiores causae non possunt impedire, ergo hoc fiet mediante
60 causa inferiori. Ergo resurrectio erit naturalis.

Item Apostolus videtur velle quod resurrectio mortuorum naturalis sumpta ratione a grano quod in semine mortuum naturaliter reviviscit et pullulat. Unde, nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet (Jo. 12, 24).

65 Item pone omnia humana corpora incinerata esse. Veritas humanae naturae aut est aliquid aut nihil; dicere quod nihil sit, haeticum est, quia veritas humanae naturae est aliquid. Ergo si resurrexerit homo in inferiori causa est, ut resurgat, ergo naturalis est resurrectio.

Item penes liberum arbitrium est ut homo mereatur utramque stolam, ergo
70 penes liberum arbitrium est ut aliquis resurgat ad gloriam, ergo penes liberum arbitrium est quaedam causa resurrectionis, non ergo est miraculosa sed naturalis.

31 est *add in*; 36 propriam civitatem) propria; 37 dicitur) diceretur; 37 et *om*;
39/40 ex ... sed *om*; 41 miraculose *add non naturaliter*; 42 in) ad; 42 enim) autem;
43 in) ad; 44 erit) est; 45 quod *add futura*; 52 a magis *om*; 52/53 a simili ... pulvis
om; 53 fuit) erat; 57 esse *om*; 57/58 inferiores causas vel superiores) superiores partes
vel inferiores; 59 et) quia; 61 naturalis) sit naturalis; 65 incinerata) momentanea;
66 quia) dicere ergo; 67 resurrexerit) resurrexit; 71 sed) resurrectio sed;

Item super hunc locum psalmi: posuerunt morticina servorum tuorum etc. (Ps 78, 2), dicit auctoritas: Dominus ex occultis sinibus naturae redintegrabit corpora mortua, non ergo miraculose. 75

Item Plato in Phaedrone dicit quod sicut animae hac conditione factae fuerunt ut habitarent in regione corporum, ita corpora fuerunt facta hac conditione ut sint mansura in regione spirituum.

Solutio: hunc articulum gemina magistrorum responsio solvit, quidam dicentes sic: id solum dicitur naturale quod potest fieri secundum cursum solitum naturae. Deus autem quaedam facit sua auctoritate sine ministerio inferioris causae, ut Lazari suscitationem. Et verum est Lazarum suscitatum esse. Non hoc tamen fuit naturale vel possibile, non enim possibilitate naturae hoc evenit licet evenit, sed sola dei voluntate et auctoritate. Verum si dicatur omne verum possibile, dicas quod universitas colliget ea quae sunt conclusa sub possibilitate naturae. Resurgent ergo omnes non possibilitate naturae, quae sit in eis vel in natura, sed miraculo sola dei auctoritate. Tamen naturaliter posset fieri resurrectio ministerio angelorum, quomodo facta est naturaliter mutatio virgae in serpentem ministerio daemonum, si deus vellet. Sed resurrectio fiet solo miraculo. Tamen humana corpora magis erunt naturalia tunc, quia sine omni infirmitate quam modo habent, cum infirmitas tunc sit admixta naturae. Status autem malorum minus erit naturalis quia tunc erit infirmior quam nunc. 80 85 90

Ad illud quod obiectum est secundo, dicas, si vis sequi responsum istorum, quod resurrectio fiet mediante causa inferiori, non dico cooperante, sed non resistente. 95

Tertium sic solvunt dicentes quod apostolus non intendebat probare resurrectionem per similitudinem grani fore naturalem, sed quaedam persuasio fuit sive instructio minorum per valde usitatum et vulgare exemplum.

Instans quarti: in inferiori natura est panis qui transsubstantiatur in corpus Christi, ergo si transsubstantiatur panis in inferiori natura est ut transsubstantiatur, ergo naturalis est transsubstantiatio panis in carnem Christi. 100

Quod postea dictum est: penes liberum arbitrium est ut homo mereatur utramque stolam etc., non sequitur exemplum; penes hominem est ut homo sit bonus, ergo penes hominem est, ut ei infundatur prima gratia.

Et nota secundum opinionem istorum ad hoc quod aliquid dicatur miraculosum, quatuor concurrere, scilicet ut deo auctore fiat, ut contra cursum naturae et ut ad nostram instructionem et ut fiat in evidenti. Alii dicunt quod resurrectio mortuorum naturalis erit, sed quia in contrarium sentio, eis non respondeo quae militant adversus eorum opinionem. 105

Item omnis homo resurget cum qualibet parte sui. Costa de qua facta fuit mulier, fuit pars Adae, ergo ipsa resurget in Adam. Ergo Eva non resurget vel resurget sine costa quae traducta fuit in ipsam. 110

Respondeo: fuerunt haeretici et adhuc forte sunt qui putant mulieres propter rationem praedictam non resurgere in iudicio, quorum somnia sint

74 naturae) terrae; 75 mortua) mortuorum; 79 hunc) ad hunc; 79 solvit) est; 79 quidam) solvunt autem quidam; 83 non hoc) hoc; 83 possibile) potentiale; 84 voluntate et om; 84 verum si) unde si; 85 possibile) est possibile; 85 dicas om; 85 ea) ea vera; 89 fieret) fiet; 91 tunc) non; 91 naturae add status autem bonorum tunc erit naturalior quam nunc quia totus erit naturalis nihil habens infirmitatis; 97 fore) resurrectionem fore; 98 sive om; 101 panis om; 101 carnem) corpus; 105 aliquid om; 106 deo auctore) dei auctoritate; 106 fiat) fiat et; 106 contra) contra consuetum; 107 instructionem) instructionem fiat; 113 forte om; 114 rationem) resurrectionem;

115 procul a nobis. Cum ergo dicitur omnis homo resurget cum omnibus partibus suis, intelligendum est de partibus illis quae animatae non fuerunt in aliis personis. Illa autem costa cessit in substantiam et fuit de persona primae parentis.

Item quid dices de seminibus? Resurgentne in eis a quibus manaverunt semina quae non fuerunt animata? Quo dicto sic opponere: tale semen obnoxium
120 est poenae quia in voluptate seminatum est et ab illa corruptione non est mundatum alicuius sacramenti remedio, ergo in illa parte corporis illius, ad quod redibit, punietur homo. Quod autem habeat in se corruptionem patet ex eo quod si anima infunderetur ei, traheret ab ipso corruptionem.

Respondeo: semina quae non concipiuntur non resurgent nec informes
125 partus. Unde Ambrosius: informes partus quis nisi proclivius deperire arbitrat, sicut semina quae numquam sunt concepta^a).

Sed opponitur: quidquid de veritate humanae naturae est, resurget. Sed semina huiusmodi sunt de veritate humanae naturae, ergo resurgent.

Respondeo: dicunt quidam quod non quidquid est de veritate humanae
130 naturae resurget et tamen nihil aliud. Physicus vero dicit quod sperma est superfluitas et aliis superfluitatibus non est assimilanda. Unde secundum phy-
fol. 138vb sicum huiusmodi / semina non sunt de veritate humanae naturae cum sint superfluitates.

Item concedentibus quod quidquid est de veritate humanae naturae resur-
135 get, opponitur sic: quidquid est de veritate humanae naturae creditur reflorendum in resurrectione, ergo decisiones unguum et crinium cum sint de veritate humanae naturae resurgent in homine, ergo nulla erit in homine deformitas.

Respondeo: decisiones unguum et crinium reconstabuntur non in forma unguum et crinium sed in aliam decentem formam, quod probat in Enchiridio
140 Augustinus hoc simili: si imago fusilis deformis est in naso vel in alio membro et iterum fundatur ut melius reformetur quod prius habebat in naso enorme modo habebit in pede decenter vel in alia parte sui. Sic quoque quod indecens fuit in homine in aliqua sui parte decenter aptabitur in alia generali resurrectione.

145 Item quidquid est de veritate humanae naturae resurget in homine, ergo omnis caro humana resurget in Adam a quo omnis caro propagata est.

Respondeo: licet fuerit de veritate eius, tamen ita desiit esse eius quod incepit esse alterius, resurget ergo in eius persona cuius esse incepit non cuius desiit esse. Tamen si opponitur de abortivo, in cuius persona resurgat, patris
150 an matris vel partus distinguunt quidam, utrum animatus vel inanimatus sit, si animatus in persona partus, si exanimis in persona patris et matris. Sicut enim coagulatus est ex substantiis eorum, sic quoque in resurrectione ad eorum substantias revertentur pro partibus. Sed malo sequi Ambrosium de huiusmodi partibus dicentem: informes partus etc.

155 Item praeputium domini de veritate humanae naturae ipsius fuit, ergo vel non quidquid fuit de veritate naturae ipsius resurrexit vel praeputium resurrexit; econtra dicitur quod ipsum sit Carosi.

^a Augustinus, Enchirid. c. 85, PL 40, 272: Informes vero abortus quis non proclivius perire arbitretur, sicut semina quae concepta non fuerint?

116 animatae) animandae; 117 primae bis; 118 resurgentne) resurgetne; 122 redibit add semen; 122 eo) hoc; 123 ipso) eo; 127 sed om; 131 et om; 131 est om; 132 huiusmodi om; 136 cum om; 138 forma) formam; 140 est om; 142/143 sic . . . parte om; 143 alia add in; 146 humana om; 146 omnis caro om; 147 tamen add in praesenti; 147 eius om; 150 an) vel; 151 persona patris) personis patris; 156 praeputium add ipsius; 157 sit om;

Respond eo: constanter asserendum est dominum resurrexisse cum omnibus illis quae fuerunt de veritate humanae naturae ipsius. Unde etiam praeputium eius credimus cum eo resurrexisse. Unde Magister in Historiis^{b)} de praeputio Domini loquens non assertive ait. Dicitur quod praeputium domini ab angelo Carolo regi magno delatum est in templo, et postea delatum est Aquisgrani, nunc vero dicitur fuisse Carosi. Et nota quod dicit Magister: dicitur esse et non dicit est, ac si dicat: etsi quaedam ecclesiae iactent se habere praeputium domini vel dentem, an verum sit, ignoro, id tamen constanter credo quod resurrexit dominus cum omni integritate naturae humanae.

Item carnes animalium et piscium qui conveniunt mensis hominum, trans-eunt in carne vescentium. Tota caro hominis resurget, ergo caro animalium huiusmodi facta humana resurget. Item transit caro hominis in carnem lupi et ita caro lupi resurget quia resurget caro hominis, quae in ea transivit.

Respond eo: haec et similia solvit dominus dicens: omne quod in os transit foras vadit et in secessum emittitur. Praebet tamen nutrimentum corpori cibis, quia eo sustentatur et crescit augmento partium, nec ideo cibus transit in carnem hominis, ut asserit physicus; vel si forte transit, tamen in ea quae est de veritate humanae naturae non transit.

An essentia divina in futuro videbitur oculo materiali. Vidit Isaias dominum sedentem super solium. Caput autem domini duabus alis et pedes duabus alis velabantur. Mediis autem duabus alis volabant seraphim huc et illuc. Per caput velatum alis seraphim figuratur quod cherubim vel seraphim qui nobis inspirant scientiam nihil revelaverunt nobis de statu aeternitatis; per pedes velatos figuratur nobis nihil revelatum fuisse de his quae futura sunt in illo tempore post diem iudicii.

De his quae futura sunt medio tempore facta cognitione habemus quod significatum est per hoc quod seraphim volabant huc et illuc duabus mediis alis. Sed licet quod praecessit mundum et quod futurum est in octava valde sint occulta quia sunt de secretis dei. Si tamen de illis quaerit improba sollicitudo scholarium, an essentia divina videbitur in futuro oculo corporali glorificato, quod videtur, quia ut legitur in Apocalypsi: corpora electorum vitrea erunt, id est pervia visui. Sicut ergo non impeditur radius animalis spiritus, quominus possit videri quod conclusum est ei in vase vitreo. Ita nullum obstaculum erit in corpore glorioso, quin possit videri quidquid erit in ipso, eadem ratione et angelus. Concesso quod spiritus creatus tunc sit videndus oculo materiali, quare similiter non videbitur spiritus increatus vel essentia divina oculo corporis glorificato.

Respond eo: divina essentia non videbitur in futuro oculo corporeo nec etiam spiritus creatus ut angelus et humana anima. Quod autem dictum est corpora sanctorum tunc esse vitrea et pervia visui et ita posse videri animam

^{b)} Petrus Comestor, Historia scholastica, PL 198, 1541 B.

158 est *om*; 159 etiam) et; 160 eius) ipsius; 161 non *om*; 162 regi *om*; 162 in templo *om*; 167 qui) quae; 167 conveniunt) congruunt; 168 carne) carnem; 169 facta humana *om*; 172 transit) intrat; 172 in secessum) per secessum; 173 nec) non; 174 ea) eam; 176 an) quaeritur an; 176 in futuro *om*; 177 solium *add* excelsum; 178 volabant) volabat; 181 pedes) pede; 181 figuratur) significatur; 182 in illo tempore *om*; 183 his *add* tamen; 183 facta cognitione) factam cognitionem; 189 non *om*; 190 ei in vase) miraculose; 191 erit) est; 191 quidquid erit in ipso *om*; 196 anima) natura; 197 sanctorum) electorum;

- inclusam in corpore, dato hoc non sequitur ex eo quod anima ex sui natura invisibilis est nec sentiri potest aliquo sensu, quia sensus est sensibilis proprietatis in subiecta materia comprehensio ut coloris, figurae, saporis, odoris. In anima autem vel angelo licet sit concretio formae ad subiectum non est eius forma sensibilis proprietas, necessarius autem esset processus si anima visibilis esset. Si ergo spiritus creatus videri non potest oculo materiali multo fortius essentia divina.
- 205 Item usque ad diem iudicii mali videbunt bonos et econverso; post boni videbunt malos, non mali bonos. Unde scriptum est: tollatur impius ne videat gloriam dei. Sed, ut dicunt sancti, infernus est sub terris, ergo terra est media inter electos et reprobos nec erit bonis impedimentum, quominus tunc possint videre reprobos. Sed si terra, cum sit corpulentior omni alio elemento, non
- 210 impedit intuitum sanctorum, multo minus cetera poterunt tunc impedire, ergo nec palpebrae oculorum. Unde videtur quod sancti tunc poterunt videre oculis clausis, quod credimus esse verum.
- fol. 139ra Item quaeritur utrum corpora sanctorum implebunt loca, quod probatur // sic: tunc habebunt eandem longitudinem quam modo habent, nisi sint modo
- 215 indecenter longa et eandem latitudinem, non tamen eandem spissitudinem, ergo tunc implebunt loca. Item Gregorius super Iob: caro nostra post resurrectionem eadem erit et diversa; eadem per naturam, diversa per gloriam. Ergo cum modo impleat locum et tunc implebit. Econtra corpora tunc localia erunt et tunc facient distantiam aeris ad aerem. Quomodo ergo vallis Iosaphat poterit
- 220 capere tot corpora ubi futura est extrema discussio. Unde Joel propheta: congregabo gentes et deducam eos in valle Iosaphat et ibi disceptabo cum eis.
- Respondeo: replebunt tunc loca, sed non tanta quanta modo. Et nota quod unum corporum electorum poterit alii obstare, sed non alterius generis corporibus. Quod vero locus ille capax erit tot hominum miraculosum erit.
- 225 Item in corpore glorificato quinque erunt sensus; ergo et gustus. Ad hunc usum quem modo vel ad alium? Si ad hunc quem modo habet, ergo homo tunc poterit appetere cibum, ergo tunc erit corpus animale. Si ad alium, quaere ad quem. Si ad nullum, ergo eadem ratione videtur dicendum quod alii sensus tunc non erunt in homine ad aliquos usus. Sed hoc manifeste est falsum de visu,
- 230 quidquid dicatur de aliis. Est autem visus sensus oculorum figurarum et quantitatum discretionis. Sed anima haec a se invicem discernet mediante visu, ergo visus tunc erit in homine ad aliquem usum.
- Respondeo: visus, tactus, auditus tunc erunt in electis ad aliquos usus longe meliores quam modo. De odoratu et gustu dicas quod tunc non erunt in
- 235 bonis ad aliquos usus.
- Item dicit apostolus: omnes quidem resurgemus sed non omnes immutabimur. Econtra tam bonorum quam malorum erit alius status quam modo. Bonorum erit melior, malorum deterior, ergo omnes immutabuntur.
- Respondeo: in auctoritate apostoli praedicta haec praepositio 'in' ponitur
- 240 pro 'contra'. Unde immutatio dicitur quasi in contrarium mutatio. Soli ergo boni immutabuntur quia in contrarium statum mutabuntur: modo enim corruptibiles tunc incorruptibiles. Malorum vero idiomata non in contrarium mutabuntur, sed magis aggravabuntur quia cum sint modo corruptibiles, tunc magis erunt corruptibiles; cum modo miseri, tunc magis miseri.
- 198 inclusam) conclusam; 198 dato) dices; 198 sequitur) sequi; 198 eo) illo; 198 quod) quia; 199 sensus est) sensus; 201 autem) est; 201 eius om; 203 fortius add nec etiam; 206 malos add sed; 208 bonis om; 210 tunc om; 218 impleat) repleat; 218 implebit) replebit; 220 est om; 221 gentes) omnes gentes; 223 electorum om; 226 modo add habet; 226 alium add vel ad nullum; 228 ergo om; 229 est om; 242 tunc add vero; 244 magis miseri) miserimi;

Item videntur velle auctoritates quod duo spiritus sunt in homine. Legitur 245
enim in Daniele: in animo contrito et spiritu humilitatis. Et alii: benedicite
spiritus et animae iustorum domino.

Item Origenes in agendis mortuorum: commendamus tibi, domine, spiritum
et animam famuli tui. Econtra super Daniele dicit auctoritas: quidam decepti
dicebant esse in corpore duas animas. At ubi est error vel deceptio non est 250
veritas in opinione, ergo non est verum duas animas esse in corpore.

Respond eo: dicunt quidam hanc sententiam potius esse de errore quam
de veritate introductam. Quod autem dicitur: in anima contrita et spiritu humi-
litis, ita exponit glossa interlinearis: non est intelligendum de aliquo spiritu
creato qui praeter animam sit in homine, sed de spiritu sancto, qui est dator 255
humilitatis. Quod postea dicitur: benedicite spiritus etc., dicunt esse dictum
non ad significandum spirituum pluralitatem, sed ad insinuandum superiorem
et inferiorem partem animae, scilicet rationem et sensualitatem. Quod autem
dicit Origenes: commendamus tibi domine animam et spiritum famuli tui, Augu-
stinus dicit non intellexisse de spiritu tali, scilicet naturali vitali et spirituali. 260
Indiscreta enim esset talis commendatio, sed quia talis spiritus est in homine
interit cum eo, sed iteratio fuit quod frequens et consuetum est in auctoritatibus.
Alii dicunt salva fide posse dici talem spiritum esse in homine. Ad illud quod
obicitur de hac auctoritate: quidam decepti etc., dicunt dictum esse tunc contra
quosdam haereticos qui procaciter ponebant in quodam homine esse quendam 265
angelum. Unde Origenes delirans cum eis ait: commendamus tibi domine etc.
Hoc sapit haeresim. Ideoque quod est vitiosum, cancellandum est.

Item quaeritur de spiritu quo mediante anima unitur corpori, an resurgat.
Hoc autem probatur sic: iste spiritus est de veritate humanae naturae, ergo cum
eo resurget homo. Primam sic probo: sine eo non potest humana natura sub- 270
sistere, ergo est de veritate humanae naturae. Econtra: spiritus ille habet
esse in corpore humano per secundam digestionem quae fit in hepate. Sed tunc
nulla erit digestio quae triplex est modo, quia corpus humanum tunc non erit
animale. Ergo ille spiritus tunc non erit. Item corpus humanum modo est gros-
sum et obtusum valde, nec posset uniri animae ita subtili nisi spiritu illo medi- 275
ante. Sed in futuro corpus gloriosum ita erit subtile quod sine omni tali medio
poterit animae uniri. Ergo tunc non erit necessarius humano corpori et animae
ille spiritus.

Respond eo: non resurget talis spiritus nec est de veritate naturae huma-
nae nec pars hominis. 280

Tamen physicus dicit spiritus et humores esse partes corporis humani. Unde
in libro Urinarum: corpus humanum constat ex tribus scilicet ex spiritibus et
humoribus et terreis, id est solidioribus partibus.

Item de usu sermonis quaeritur, an tunc erit usus loquendi. Videtur quod
non quia tunc non erit necessarius quia voluntas uniuscuiusque tunc nota singulis 285
electis. Unde super epistolam Petri canonicam dicit auctoritas: dilectio qualis

245 sunt) sint; 246 animo contrito) anima contrita; 246 humilitatis *add* etc.; 246 alii)
alibi; 248 agendis) exsequiis; 252 esse *om*; 252 errore) ore; 254/256 non est. .
humilitatis *om*: 256 esse) fuisse; 259 commendamus) commendo; 259/260 Augustinus
dicit) dicunt; 261 sed quia) quia si; 262 iteratio *corr*; 262 auctoritatibus) auctoribus;
263 dicunt) asserunt; 263 illud) id; 265 quodam) quolibet; 266 commendamus)
commendo; 267 hoc *add* autem; 267 cancellandum) aequae celandum; 268 de) dum;
269 iste) ille; 270 primam) primum; 272 humano *om*; 277 humano corpori) humani
corporis; 282 Urinarum *add* dicitur; 285 tunc *add* erit;

erit singuli in singulos videbimus, quomodo nunc facies nostras alterutrum videmus.

Item super hunc locum psalmi: deus, deus meus et confitebor tibi et exaltabo te (Ps 117, 28), dicit auctoritas: non in strepitu verborum haec dicuntur, sed quia ipsa dilectio est vox ista. Econtra legitur in psalmo: exsultationes dei in gutture eorum. Expositor autem dicit hoc intelligendum est de futuro quia in corde et lingua non deficient laudare eum a quo habent aeterna.

Respondeo: ita credo quod sancti materiali voce deum laudant. Et nota quod licet omnes boni tunc sint incorruptibiles, tamen quae fuit corrupta tunc non erit virgo.

Item pater non iudicat quemquam sed omne iudicium dedit filio, ergo solus filius iudicabit in iudicio, non ergo tota trinitas. Item econtra: indivisa sunt opera trinitatis, iudicium erit opus totius trinitatis, ergo tota trinitas / iudicabit.

Respondeo: tota trinitas iudicabit auctoritate, solus filius apparitione. Unde dicitur patrem dedisse omne iudicium filio non quia non iudicet pater sicut exterius videntur sonare verba, cum dicitur pater non iudicat quemquam, scilicet quia filius solus geret personam iudicis. Item inquit Gregorius: deus apparebit blandus iustis et terribilis iniustis. Sed cum proprietates contrariae significentur his vocibus, quomodo simul apparebunt in domino?

Respondeo: non est terror intelligendus circa humanitatem Christi, sed ita videbitur eis pro horrore supplicii.

Quomodo dominus per comestionem suam probavit resurrectionem.

Corpus Christi post resurrectionem animale non fuit, id est egens alimonia sic nec corpora sanctorum post resurrectionem erunt. Sed legitur postea dominus comedisse cum discipulis, unde et convescens etc., ut per esum materiale probaret veram esse suam resurrectionem. Sed haec probatio nulla videtur esse, cum appetitus cibi vel comedere non sit de natura corporum resurgentium.

Respondeo: probatio non attenditur hic circa resurrectionem, sed circa carnis Christi veritatem, ut scilicet ostenderet verum corpus se habere non phantasticum cuiusmodi corpora cum assumunt daemones comedere vere non possunt. Et fuit haec probatio ad ostensionem non ad hominem, ac si diceret circumstantibus: videtisne me comedentem? Ergo gustum, scilicet unum ex quinque sensibus ego habeo, ergo et verum corpus. Solutione vero ad hominem usus est dominus contra Sadducaeos opposcentes ei ex muliere septemvira, cuius esset in iudicio.

Item quaeritur, quare cicatrices reservat dominus, ut eas crucifixoribus suis ostendat in die iudicii ut videant in quem pupugerunt. Sed ubi cicatrix ibi deformitas, ubi deformitas ibi non est gloria. Ergo caro Christi ita cicatricata non erit gloriosa.

Respondeo: dicunt quidam quod reservat dominus cicatrices vulnerum propter quatuor causas quae sunt istae: veritas humanae naturae, identitas carnis, confusio et erubescencia partis adversae, interpellatio ad patrem pro

287 singulos) singulis; 289 deus *om*; 289 meus *add* esto; 289 tibi *add* deus meus esto; 290 haec dicuntur) hoc dicitur; 292 est) esse; 293 lingua) animo; 293 eum) illum; 294 quod) quia; 303 pater *om*; 304 scilicet) sed; 304 inquit Gregorius *om*; 306 vocibus) nominibus; 312 sic) sicut; 312 dominus) dominum; 313 convescens *add* praecepit eis; 318 cuiusmodi) cuius; 321 ego *om*; 322 ex) de; 324 quaeritur quare) dicitur quod; 326 ubi) et ubi; 328 vulnerum *om*;

homine et sic ei ad gloriam, sicut multis post victoriam cicatrices sunt ad decorem; nec tamen aliqua deformitas vel corruptio est in corpore Christi. Nega ergo istam: ubi est cicatrix ibi est deformitas. Alii dicunt quod modo in corpore Christi non sunt cicatrices, sed eas miraculose in die iudicii ostendet in carne glorificata, sicut e contra in transfiguratione in carne mortali et passibili ostendit gloriam suam. Dicunt tamen quidam quod omnis caro videbit salutare domini in die iudicii in forma corruptibili, quam ad tempus in cruce habuit. Sed post iudicium tantum apparebit bonis in carne gloriosa. Intelligunt isti illud: tollatur impius ne videat gloriam domini, non tantum de gloria deitatis sed de gloria glorificatae humanitatis. 335 340

Item, an solus Christus resurrexit postea non moriturus. Hoc autem videtur, nam super hunc locum Iob: scio quod redemptor etc., dicit auctoritas: per eius resurrectionem spero mihi valorem sed in fine ut aridae manserunt aliae virgae virga Aron, id est sacerdotis nostri corpus in florem resurrectionis excipit.

Item discipulis euntibus in Emmaus apparuit dominus. Ergo exhibuit eis propriam formam vel formam quam non habebat. Si propriam formam, ergo formam gloriosam, cum non haberet nisi formam gloriosam. Formam exhiberi ab eo quam non haberet, dici non potest vere. 345

Respond eo: formam quam non habuit quia figuram et lineamenta corporis non tamen eam glorificatam ostendit eis. 350

Item dominus exhibuit se Thomae palpabilem. Palpabilitas illa corporis erat natura vel de miraculo. Si naturalis erat, ergo eadem erat quae et prius vel alia naturalia habuit in resurrectione quae non habuit ante. Hoc autem falsum est. Si eadem quae prius, quomodo ea manente potuit intrare ianuis clausis ad discipulos. Si dixeris de miraculo, non potest stare quia palpabile natura erat corpus Christi ante resurrectionem sicut et aliorum corpora. 355

Respond eo: ista palpabilitas naturalis erat, quod autem in carne gloriosa, fuit miraculum. Non fuit ergo miraculum, quod non potuit tangi non palpari, cum corpus Christi non esset palpabile et tangibile, sed quod poterat tangi cum esset gloriosum, miraculum erat. Et nota quod caro cicatricata tunc erat glorificata, non tamen tunc apparuit glorificata. 360

Item dominus in transfiguratione ostendit quibusdam ex discipulis corpus suum gloriosum, ergo tunc habuit corpus glorificatum, ergo immortale et impalpabile.

E contra: corpus assumpserat conditionis humanae, scilicet infirmum et palpabile. Sed nondum absorpta erat infirmitas, ergo tunc habebat corpus infirmum et palpabile, ergo tunc non habebat corpus gloriosum. 365

Respond eo: in corpore passibili et infirmo tunc ostendit gloriam et habuit tunc, ut dicunt quidam simul in corpore infirmitatem et gloriam, quod fuit miraculum. Item sunt alii, qui dicunt quod gloria fuit; splendor ille non 370

334/335 in carne. . . transfiguratione *om*; 336 ostendit) ostendet; 337 die iudicii) iudicio; 337 tempus *add* tunc accepturus; 338 intelligunt) et intelligunt; 341 item *add* quaeritur; 342 redemptor *add* meus vivit; 343 valorem) meliorem; 344 virga) sed virga; 345 ergo *add* tunc; 345/346 propriam) primam; 347 cum *add* tunc; 348 haberet) habebat; 349 non *om*; 350 eam *om*; 351 corporis *add* Christi; 351 erat *add* de; 354 si eadem) sciendum; 358 non potuit) potuit; 358 non palpari) palpari; 359 quod) cum; 361 tunc *om*; 363 gloriosum . . . corpus *om*; 363/364 impalpabile) impassibile; 366/367 ergo . . . palpabile *om*;

erat in corpore Christi, sed in aere circumfuso. Tertiū dicunt quod tunc deposuit ad tempus infirmitatem, non tunc corpus Christi erat infirmum et palpabile, sed impalpabile et gloriosum.

Item quaeritur, an Christus habuit corpus ponderosum vel agile cum
375 ambulavit super aquas, cum natura agiliū vel subtiliū hoc possit. Si ponderosum et grave tunc erat, quomodo incedere poterat super flexibiles undas cum motus gravium sit a circumferentia ad centrum.

Respondēdo: credo quod habebat tunc corpus grave et ponderosum sicut
et ante. Et ideo miraculum erat, quod tunc ferebatur super aquas. Non enim
380 esset miraculum sic ferri super fluctus si tunc haberet corpus agile et gloriosum, quia de natura sua corpus glorificatum super cœcunia maris potuit deferri, sicut dicunt quidam de fornace trium puerorum. Ignis enim ille vim habens
fol. 139va peremptoriā non primebat eos, et hoc erat // miraculum mirabile. Si enim ignis ille tantum vim haberet mulcebrem et refrigeriū, non esset miraculum
385 puerorum salus.

Einleitend kommt Martinus im Anschluß an Num. 17,5, Sap. 3,7 und Luc. 6, 38 auf die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes zu sprechen, den er mit den Begriffen *in corruptio, virtus, gloria, spiritualitas, splendor, impassibilitas, agilitas* und *subtilitas* näher charakterisiert. Mit großer Ausführlichkeit behandelt er die Frage: *utrum resurrectio erit naturalis an miraculosa*, geht aber über das bei Simon hierzu Gesagte, dessen *Solutio* er *ad verbum* übernimmt, nicht hinaus. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff der *veritas humanae naturae* und den sich darum gruppierenden Einzelfragen; hier ist allerdings der Einfluß des Petrus von Poitiers vorherrschend.

Nach der *Quaestio: An essentia divina in futuro videbitur oculo materiali*⁴ handelt Martinus noch einmal von der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, um schließlich im Anschluß an Petrus von Poitiers der Frage, ob der *spiritus physicus* auferstehen wird, nachzugehen.

⁴ Vgl. auch N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit*, 27.

372 non) nec; 372/373 et palpabile) vel passibile; 374 Christus add tunc; 374 agile add vel subtile; 374/375 cum ambulavit) non ergo fuit miraculum incedere; 375 vel) et; 375 subtiliū add corporum; 376 tunc) sic; 380/381 super . . . deferri om; 385 salus om.

Nachweis der *ad verbum* ausgeschriebenen Vorlagen:

Petrus von Poitiers (*Sententiarum libri quinque*, Lib. V, PL 211, 1227–1280 = A);
Simon von Tournai (*Disputationes* ed. Warichez = B):

39 regula . . . 41 fiet) B 225 lin. 17–20, 211 lin. 3–7; 45 de . . . 56 resurrectio) B 225 lin. 4–16; 80 id . . . 91 naturae) B 225 lin. 21–226 lin. 4; 92 status . . . nunc) B 211 lin. 13–14; 110 item . . . 111 Adam) A 1265A; 119 obnoxium . . . 126 concepta) A 1265 B–C; 169 transit . . . 175 transit) A 1264 D–1265 A; 225 in . . . 227 animale) A 1266 B; 237 tam . . . 238 deterior) B 210 lin. 18–20; 239 in . . . 244 miseri) B 210 lin. 23–30; 245 item . . . 247 Domino) A 1267 A; 252 hanc . . . 253 introductam) A 1267 C.

Wie sein ganzes Werk, so ist also auch der Eschatologietraktat des Magister Martinus eine reine Kompilation; darin liegt aber insofern ein Fortschritt, als in ihm die verschiedenen Ströme und Schulrichtungen zusammenlaufen und sich gegenseitig befruchtend als Ganzes weitertradiert werden.

IV. Die Summe *Breves dies hominis*

Der Eschatologietraktat des Cod. lat. Bamberg. Patr. 136 ist weitgehend nach der Vorlage des Magister Martinus gearbeitet, entbehrt aber doch nicht einer gewissen, unsere Problematik durch neue Impulse anregenden Eigenständigkeit.

SUMMA QUAESTIONUM

Cod. lat. Bamberg. Patr. 136 fol. 50 va — 51 vb

De generali resurrectione.

1

Quaeritur, utrum hominum resurrectio sit naturalis. Quod negamus ad hoc quoniam a privatione naturaliter non fit regressus ad habitum, ergo nec a morte ad vitam, cum habeant se ut privatio et habitus.

Item magis distant corpus et anima quam aqua et ignis. Sed illa non possunt iungi naturaliter, ergo nec ista. 5

Item resurrectio est praemium, non ergo est naturalis. Item si resurrectio non est miraculosa, sed tantum naturalis et ita potest fides de illa haberi per humanam rationem, ergo non est meritorium credere resurrectionem. Ergo credere homines resurrecturos non est unus de articulis fidei. Fides ergo non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum. 10

Item si homo naturaliter est mortalis non ergo naturaliter est vel erit immortalis, non ergo naturaliter resurget immortalis.

Item qua ratione dicitur hominum resurrectio naturalis pari ratione videtur dicendum de brutis, quod quidem gentilium fuit opinio. Sed fidei catholicae videtur absonum et absurdum. 15

Item accidit quod si deus non surrexisset, nihilominus resurgerent humana corpora.

Praeterea sicut in rerum propagatione accidit ipsam scilicet fieri certis et legitimis temporibus ut si granum iactum sit in terra in autumno vel hieme fructum facit in vere vel aestate, ut non ultra debitum tempus novi fructus productio differatur, a simili videtur quod humana corpora velut quaedam semina terrae commissa gremio certis et a lege naturali definitis temporibus per seminalem rationem suos debeant fructus producere, ut scilicet quaedam tempestivius aliis renascantur prout tempestivius fuerint mortua vel corrupta. 20
Fatendum itaque resurrectionem esse tantum miraculosam. Non enim eam operatur natura inferior sed suprema, quae est causa causalissima omnium naturarum. 25

Dicunt tamen plerique esse eam partim miraculosam partim naturalem, sed
 30 naturalem inquit quasi naturae consentaneam et minime repugnantem. Sed
 eadem ratione caecorum illuminatio est naturalis quasi naturae non repugnans.

Ad eundem modum tam opera creationis quam opera recreationis naturalia
 sunt quia naturam non impediunt nec retardant. Qui vero resurrectionem esse
 tantum naturalem ponunt, haec inducunt pro parte sua. Nam super illum
 35 locum: posuerunt morticina servorum suorum etc., legitur quod ex occultis
 naturae sinibus redintegrabuntur corpora sanctorum. Quod si est, videtur esse
 naturalis hominum resurrectio.

Sed dicimus hoc ea ratione dictum esse quia ex diversis partibus mundi nobis
 occultis, qui natura interdum dicitur, colliguntur cineres et ossa mortuorum
 40 sanctorum vel ex occultis sinibus naturae redintegrabuntur quia inferior natura
 exigitur et cooperatur miraculo, ut haec praepositio 'ex' non causam efficientem
 notet sed excitivam.

Item ait apostolus: insipiens tu quod seminas illud non vivificatur nisi
 prius moriatur, per quod videtur habere propositum quasi per contrarium sen-
 45 sum, ut si prius moriatur vivificetur. Sed dicimus apostolum hac uti ratione
 contra illos qui non credebant resurrectionem ut quocumque modo eis per-
 suadeat quod intendit, iuxta quem modum saepe legitur Augustinus contra
 haereticos disputasse talibus utens rationibus in quas ipse nullatenus con-
 sentiret.

50 Vel sic intellige: quod seminas non vivificatur etc., id est opus quod seminas
 fol. 50vb in terra corporis tui non vivificatur per caritatem nisi prius / moriatur, id est
 nisi te ipsum prius mortifices vel nisi prius mortifices, si quid est in opere
 pulveris vel fermenti.

Item ait Plato in Phaedrone, quod sicut animae quasi in carcere detinentur
 55 et multo afficiuntur desiderio naturali ut suis reddantur corporibus, sic ipsi
 corporibus naturaliter est insitum ut suis spiritibus reddantur. Sed dicimus
 nullum philosophum recipiendum esse ubi a fide catholica dissentit. Posset
 tamen concedi animas velle in corpora redire ut plenius habeant gaudium altera
 stola in suis corporibus recepta. Nec ideo naturalis erit resurrectio. Sed quid est
 60 quod ait corporibus esse naturaliter insitum ut suis reddantur spiritibus, expone
 naturaliter, id est quia natura corporis non impedit ne spiritum recipiat sicut
 prius.

Item agit (!) dominus in Evangelio: nisi granum frumenti cadens in terra
 mortuum fuerit ipsum solum manet; per contrarium sensum intelligitur, quod
 65 si mortuum fuerit non solum manet sed naturaliter ex se generat vel idem vel
 aliud granum. Quod cum exponatur de homine videtur constare propositum.
 Solutio: non refertur hoc ad resurrectionem corporalem vel temporalem sed ad
 spiritualem quae fit cum resurgit anima a peccato quae nisi mortificet se cum
 vitiis et concupiscentiis sola manet sine sponso, scilicet deo vel sine caritate.

70 Item ex corruptione peccati provenit dissolutio corporis et animae. Ergo
 ante peccatum non erat naturalis eorum dissolutio, ergo naturalis erat coniunctio
 eorumdem. Instantia ultimi: non moechari corde melius est et perfectius quam
 non moechari corpore, ergo peius est moechari corde quam corpore; vel sic:
 melius est abstinere a veniali quam a mortali, ergo peius est committere veniale
 75 quam mortale. Argumentum quippe a contrariis in sacra pagina debile est et
 infirmum.

Item si resurrectio Lazari fuit miraculosa et eius causa fuit resurrectio
 Christi, ergo effectus praecessit causam quod non habemus pro inconvenienti.
 Sicut rex prius stipendiat militem quam recipiat servitium eius, servitium tamen

crit causa quare stipendiat. Hoc ipsum tamen quaestionem habet, an Christi 80
resurrectio fuit causa resurrectionis Lazari, sed hoc alias reservavimus.

Item legitur in Ecclesiastico quod ex cadavere hominis mortui nascuntur 85
bestiae, coluber et vermis. Cum autem natura sit vis producendi ex similibus
similia videtur potius res sui generis posse producere quam res alterius generis
naturaliter propagare. Sed dicimus quod hoc ipsum provenit ex defectu naturae. 85
Cum enim rem sui generis satagat generare non generat sed potius degenerat.
In generatione quippe materiali tria exiguntur, scilicet materia, forma, propa-
gationis gradus. Cum ergo de homine vermis producit materiam quidem
exhibet natura sed non formam debitam. Cum ergo peccat in forma et si non
in materia, in hac adulterina propagatione nihil syllogistice concludit. 90

Item ait Augustinus: si quem movet quid opus sit spiritibus defunctorum
corpora sua in resurrectione recipere si eis potest sine corporibus summa beati-
tudo praeberi, difficilis quaestio est nec potest a nobis perfecte definiri. Sed
dubium non est et raptam a carnis sensibus mentem et post mortem ipsa carne 95
deposita non sic videre posse incommutabilem naturam sicut angeli vident sive
alia latentiori causa sive ideo quia inest eis naturalis appetitus corpus admini-
strandi, quo retardatur quodammodo ne tota intentione tendat in illud sum-
mum / caelum donec ille appetitus conquiescat. Ex his maxime colligitur resur- fol. 51ra
rectionem esse naturalem cum et anima eam naturaliter appetat et caro non
resistat. 100

Solutio: revera eam appetit anima propter maiorem gloriam quam inde
percipiet, ut dictum est supra.

Item quaeritur, an nostrae resurrectionis causa fuerit resurrectio Christi.
Quod negamus, si causam efficientem intelligas, si vero causam excitivam vel
causam sine qua non vel causam designativam sane potest concedi. Quod autem 105
non fuerit causa meritoria vel efficiens sic constat: resurrectio Christi fuit
praemium non ergo fuit meritum, non ergo fuit causa sui vel alterius.

Item in primo instanti suae resurrectionis habebat plenam gloriam et utramque
stolam, ergo nec quantum ad corpus nec quantum ad animam habebat statum
viae sed tantum patriae. Ergo non habebat locum merendi, quare nec sibi nec 110
alii aliquid merebatur.

Praeterea si fuit causa resurrectionis omnium, ergo damnandorum, sed
ipsi malo resurgent et sic malum erit eis resurgere, ergo resurrectio Christi fuit
causa alicuius mali. Contra tamen videtur facere quod omnis Christi actio nostra
est redemptio. Quod si est, ergo opus resurrectionis fuit nostra redemptio. 115
Dicimus de hac universitate tantum comprehendi opera viae, Christus autem
resurgendo iam non erat viator.

Item mortuus est propter delicta nostra, resurrexit propter iustificationem
nostram. Quod si est, videtur eius resurrectio causa nostrae iustificationis. Sed
dicimus hanc praepositionem 'propter' non significare causam efficientem sed 120
unam ex praedictis.

Item quaeritur, an necessaria fuerit resurrectio, quod concedimus, ad
hoc quoniam quo praecessit celsitudo capitis necesse est ut sequatur humilitas
membrorum.

Praeterea si non resurgerent homines frustratoria et irrita esset passio 125
Christi. Quoad hunc effectum si impossibile est eam irritari, ergo impossibile
est resurrectionem non esse futuram.

Praeterea merentur finaliter sancti ut resurgant, ergo iniuste ageretur cum
eis nisi resurgerent. Sed non potest iniuste agi cum eis, ergo impossibile est ut
non resurgant. Contra tamen facere videtur quod nostra resurrectio, cum futura 130

sit, de futuro pendet eventus, quare videtur esse contingens. Dicimus quod non pendet de futuro eventus, sed potius de praeterito, non enim est ex futuro eventus, an sit an non sit.

Item quaeritur, an omnes particulae humani corporis resurgent. Quod
 135 conceditur a plerisque, ad hoc quoniam ait Christus in Evangelio: capillus de
 capite vestro non peribit. Item Augustinus ait: per quaecumque loca per quos-
 cumque transeant meatus redibunt ad priorem massam, licet non ad eadem loca
 quae occupaverant prius. Sicut vides de imagine argentea quae funditur et
 postea restauratur. Omnes partes priores sunt in hac imagine licet non eadem
 140 occupent loca. Alii praedictam auctoritatem Christi qua dicitur capillum capitis
 non perire, exponunt de cogitationibus quae non pereunt apud deum, quin
 remunerentur vel puniantur. Isti non concedunt omnes partes humani corporis
 resurgere, nisi intelligas omnes in genere, solam autem veritatem humanae
 naturae resurgere inquirunt. Est autem veritas humanae naturae illud quod
 145 exigitur ad verum esse hominis, id est anima et corpus sine corpulentia et
 carnalitate in quam scilicet non transeunt cibi ut aiunt.

Item quaeritur, utrum sancti utantur officiis in patria sensuum, quod
 fol. 51rb concedimus ad hoc quoniam ait Augustinus quod / sancti patres in patria
 fenestris oculorum vident deum.

150 Praeterea si habent oculos et non vident, aures et non audiunt videntur
 esse quasi monstra et velut statucae animales.

Contra tamen facere videtur quod non habebunt corpora complexionata ut
 nunc. Unde nec ciborum egebunt alimoniis, quare vis illa naturalis cuius sedes
 est in cerebro secundum physicum tunc non operabitur videndi officium.

155 Cessabunt enim esse huiusmodi circa sanctos. Sed dicimus quod videndi offi-
 cium in eis operabitur gratia non natura. Totum enim miraculosum erit quid-
 quid erit vel agatur in patria. Merito autem quaeritur cum corpora sanctorum
 futura sint perlucida et tota pervia visui, utrum videbunt sancti per alias partes
 humani corporis quam per instrumenta videndi. Est autem verisimile ut sicut
 160 ipsos videre miraculosum erit ita modus videndi totus sit miraculosus, ut scilicet
 non exerceatur videndi officium nisi per oculos licet forte quantum ad naturam
 corporis glorificati per quascumque partes corporis valeat exercere.

Praeterea natura visus hoc exigit sicut legitur in libro de Speculis ut res
 sub angelo videatur ita quod non deflectatur visus dextrorsum vel sinistrorsum,
 165 sed totus circa obstaculum ad quod dirigitur occupetur. Quod etiam evidentius
 est in sanctis qui semper intendunt aciem oculorum in deum in quem conspiciere
 desiderant vehementer quia hoc ipsum eis est maxima pars gloriae suae.

Item quaeritur de parvulis qui moriuntur sine baptismo, in quo statu
 erunt, cum enim habeant culpam originalis peccati. Constat quod non erunt in
 170 consortio dei et angelorum et sic non erunt in patria. Quod autem non sint
 futuri in gehenna videtur eo quod non sentient aliquam poenam materiale,
 sed affliguntur spiritualiter quod carebunt visione dei. Iuxta illud sane mitissima
 est poena eorum qui originali nullum actuale addiderunt. Dicimus quod erunt
 in superiore parte inferni, ubi non puniuntur igne spirituali vel corporali, sed
 175 habebunt vermem pro peccato originali et afflictionem pro carentia visionis dei.

De aetate resurgentium.

Quaeritur in qua aetate resurgent. Super hoc habemus apostolum dicen-
 tem: omnes quidem resurgemus in virum perfectum in mensuram aetatis pleni-
 tudinis Christi, ideo dicitur quod in aetate triginta annorum. De malis autem
 180 merito quaeritur, an in ea aetate resurgent, quod videtur innuere praedicta
 universitas, ubi nulla fit exemptio qua dicitur omnes quidem resurgemus.

Contra tamen facere videtur quod corpora damnandorum erunt spurca, solida, teterrima nec ullam deponent corporis enormitatem vel corpulentiam quam prius habuerint. A simili videtur quod in ea aetate in qua mortui sunt, quod magis est probabile quam verum. Nihil enim super hoc a sanctis patribus 185 est expressum. Quod autem obicitur de universitate illa non obest. Est enim non vaga sed accommodata et circa solos praedestinos restringenda.

Notandum autem quatuor esse dotes corporum glorificatorum: erunt enim splendida iuxta illud: iusti fulgebunt sicut sol; erunt etiam agilia et subtilia iuxta illud: et tamquam scintillae in arundinetis discurrent; erunt etiam incorruptibilia sive immortalia, unde illud mortale hoc induet immortale etc. in 190 Corinthios; erunt etiam solida non fluxibilia vel lubrica ut modo. Primam dotem sortientur ab igne, secundam ab aere, tertiam ab aqua quae quia viridis est insuper perpetuitatem designat, quartam ex terra. Animae vero gloria maxime consistit in fruitione et visione dei et revelatione caelestium archanorum. Tunc 195 enim diligit deum ex toto corde, id est ex toto intellectu sine errore et ex tota anima, id est ex tota voluntate sine contrarietate et ex tota mente, id est ex tota memoria sine oblivione.

Occurrit etiam mihi quaestio difficilis non tamen inextricabilis, ubi mallet esse devotus auditor quam temerarius doctor. Quaeritur in qua, an in primo 200 instanti resurrectionis erunt corpora gloriosa, quod concedimus.

Contra tamen: quoniam mediocriter bonis qui decedunt pridie diem iudicii debetur annua poena purgatoria sic posito, sed non purgabitur nisi per diem, quare videtur divinae iustitiae derogari. Dicimus quod acerbitas poenae diurnae poenam diutinam compensabit. Sed cogentius obicitur de igne illo qui totam 205 faciem terrae purgabit et obruet aerem quousque ad illum locum quo // de- fol. 51va niunt aquae diluvii et quousque pars hominum ascenderit; de hoc igne dicitur quod summe bonis erit mulcebris et innoxius, malis peremptorius, mediocriter autem bonis purgatorius vel si forte purgabuntur ibi, ut quidam volunt, ante coniunctionem corporis et animae iam compactis scilicet partibus humani cor- 210 poris purgabuntur.

Item quaeritur, an sancti vocaliter laudabunt deum. Quod videtur eo quod etiam de angelis hoc praesumitur qui semper laudant deum dicentes: sanctus sanctus, sanctus etc.

Praeterea quemque usum haberent in sanctis instrumenta loquendi, 215 audiendi, videndi nisi eis uterentur interdum loquendo, audiendo, videndo. Ideo dicimus pie credendum esse sanctos deum vocaliter laudaturos.

Item quaeritur de tempore resurgendi. Videtur quod de nocte celebrabitur resurrectio et iudicium iuxta illud: media nocte clamor factus est; et iterum: tamquam fur ita nocte veniet. Sed exponimus in nocte, id est in occulto, 220 de die enim illa nemo scit neque homo neque angelus neque filius hominis, nisi pater solus.

Sed quid est, quod dicitur in ictu oculi in novissima tuba fiet iudicium? Per novissimam tubam proprie credimus angelos praeconantes iudicium et dicentes: venite ad iudicium salvatoris. 225

De visione dei.

Vidi dominum sedentem super solium excelsum et seraphim duabus alis velabant caput eius aliis duabus velabant per medium huc et illuc. Per caput velatum intelligimus ea nobis velata et ignota, quae fuerunt ab aeterno usque ad initium mundi. Per pedes velatos intelligimus finalia esse velata nobis, quae scilicet agentur vel erunt post iudicium. De his tamen quae, ut curiositas dispu-

tantis quaerit, inquam de modo videndi in patria deum numquid enim oculis corporeis poterit comprehendi, minime sed oculis mentis.

235 *Contra* tamen quoniam ait Ioannes in Apocalypsi corpora sanctorum fore vitrea, quod si est, ergo sicut vitrum non impedit visum humanum sic nec corpora sanctorum impediunt, quin possit interius penetrare, quare videtur quod ipsam animam comprehendat quae dicitur esse in puncto cordis; quod si est, eadem ratione angelos vel ipsum deum. Dicimus quod licet visus sanctorum penetret interius, non tamen animam comprehendet quae natura simplex est et
240 invisibilis. Quod autem alibi dicitur, quod sancti in patria fenestris oculorum videbunt deum, verum est, quia videbunt filium incarnatum, id est humanam naturam filii. Utentur enim visu, tactu et auditu, sed non similiter gustu vel odoratu.

Item quaeritur, an habebunt corpora localia quae localem faciant
245 distantiam. Quod concedimus ad hoc quoniam tres habebunt dimensiones sicut modo. Licet non tamen superfluas vel enormes, ergo loca replebunt ut modo. Ad hoc facit quod ait Gregorius super Iob: post resurrectionem caro nostra erit eadem et diversa, eadem per naturam, diversa per gloriam, quod si eadem per naturam, ergo faciet localem distantiam ut nunc.

250 *Contra* tamen facere videtur illud Ioelis prophetae: et congregabo omnes gentes et deducam eas super vallem Iosophat et ibi disceptabo cum eis. Sed localem faciet distantiam quomodo ibi poterunt contineri. Dicimus quod hoc miraculose fieri poterit a deo vel omnes occurrent obviam Christo in aera. Fatendum quod non celebrabitur in terra iudicium vel in ipsa valle, sed sursum
255 in aere, ubi capi poterunt infiniti.

Item quaeritur cum boni videant malos et videantur ab eis usque ad iudicium, tunc autem tolletur impius, ne videat gloriam dei vel sanctorum, quomodo intelligendum sit, quod boni dicuntur in inferno videre malos. Hoc enim quasi impossibile videtur cum mali sint in inferno boni in paradiso, infernus
260 autem sub terra dicitur esse a sanctis patribus. Unde super illum locum Isaiae: sol et luna stabunt in loco suo, ait glossator: ne reprobi qui sub terra puniuntur sentiant beneficium luminis. Dicimus itaque quod sancti tam perspicacem habent visum quod non impediunt terrae obstaculo vel spatiosis aeris vel aetheris intervallis usque ad inferos possunt penetrari, clausis oculis videre possent non
265 obstantibus operculis palpebrarum quae vitreae erunt et perlucidae. Corpora quoque usque adeo erunt subtilia et penetrativa, quod nullum corpus eis obstare poterit, quin illud valeant penetrare et in eodem loco cum quolibet corpore circumscribi, nisi cum alio glorificato. Duo enim glorificata corpora non poterunt simul eodem circumscribi loco.

270 *Notanda* est autem quorundam opinio de dimensionibus eorum. Aiunt enim quod de longitudine et latitudine nihil rescabitur sed de sola spissitudine. Sed numquid secundum omnem dimensionem sunt in homine quaedam superflua excrementa, quae non sunt de veritate humanae naturae et ita non resurgent
fol. 51vb ita utique.

275 *Item quaeritur* / de illo spiritu physico quo mediante iungitur anima corpori, an resurgat. Quod negamus ad hoc quoniam ille spiritus corpus facit animale et hoc proprius et principalis eius effectus. Sed tunc corpus humanum non erit animale, ergo tunc erit ille spiritus vivificus.

Praeterea, ut aiunt physici spiritum illum operatur secunda digestio
280 quae fit in hepate. Sed tunc non erit aut prima aut secunda aut tertia digestio, ergo tunc non erit spiritus ille.

Praeterea nunc opus est ut spiritu illo mediante iungatur anima corpori, quia corpus humanum grossum est et hebes et corpulentum, anima vero incorporea et subtilis. Sed ille spiritus affinitatem habet cum extremis, quia nec penitus hebes est ut corpus nec omnino subtilis ut anima. Tunc autem non erit opus hoc medio ut corpus animae societur, eo quod corpus glorificatum subtilius erit quam modo sit ille spiritus. 285

Contra tamen sic obicitur: quidquid erit de veritate humanae naturae, resurget. Sed huiusmodi spiritus est de veritate humanae naturae, ergo resurget. Quod autem hic de veritate humanae naturae videtur eo quod non subsistit homo sine huiusmodi spiritu. 290

Dicimus quod vel prima propositio est falsa vel spiritus ille non est de veritate humanae naturae illius, inquam, quem habebit corpus glorificatum. Multa enim exiguntur ad esse hominis, tunc autem eius contraria differentia exigetur.

Item videtur posse probari plures esse animas vel spiritus immortales in humano corpore. Dicitur enim in Daniele: in anima contrita et spiritu humilitatis. Sed dicimus spiritum sanctum ibi vocari spiritum humilitatis quia est eius largitor. Item in cahologo (!) creaturarum dicitur: benedicite spiritus et animae iustorum domino. Sed dicimus hoc dictum esse per inculcationem et idem intelligi per spiritum et animam vel forte ibi habetur respectus ad duas partes animae, superiorem scilicet et inferiorem. Eodem modo solvimus quod ait 'orum' in gerendis sive orationibus mortuorum: commendamus tibi domine spiritum et animam famuli tui. Quidam tamen dicunt hoc esse causa celandi. Opinatus est enim, ut aiunt 'orum' quasi duas esse animas in corpore humano, animam scilicet vegetantem et angelum ad custodiam deputatum. Contra quod facit illud quod dicitur super Danielem: quidam decepti putant duas animas esse in corpore humano, sed ubi est error vel deceptio, non est veritas in opinione. 300

Hic autem notandae sunt variae de anima opiniones. Quidam enim dicunt omnes animas simul esse creatas ab initio mundi. Alii dicunt quod animae habent esse ex traduce, sicut corpus ex corpore. Hoc autem inde concipiunt quod animae filiorum solent imitari animas parentum, ut si haec est irascibilis et illa, si haec est mansueta et illa. Quod tamen non est trahendum ad consequentiam, saepe namque videmus patrem liberalem, filium vero illiberalem, patrem humilem filium superbum et humilem et huiusmodi. 310

Praeterea quod careat intervallo non generat intervallum. Sed anima caret intervallo quia simplex est, ergo nec ex se generat. 315

Praeterea quare potius generabitur anima ex anima patris quam ex anima matris.

Alii dicunt quod animae creantur ex divina essentia. Sed si hoc esset, non ergo possent peccare sicut nec deus. 320

Alii dicunt esse animas in homine ut praetaxatum est prius. Quidquid autem alii somniant qui nodum quaerunt in scirpo et eminentiam in plano et quadraturam in circulo et scissuram in tunica inconsutili Iesu Christi, nos iuxta tenorem fidei catholicae dicimus animas de nihilo creari infundendo et creando infundi. 325

Notandum est autem verbum apostoli dicentis: omnes quidem resurgemus sed non omnes immutabimur, supple: ab uno contrariorum ad reliquum. Mali enim non immutabuntur de malo in bonum, sed de malo in peius. Cum enim sint miseri erunt miserrimi, cum sint infelices erunt infelicissimi, cum sint corruptibiles erunt magis corruptibiles. 330

1. Die Auferstehung als wunderbarer Vorgang

Breiten Raum nimmt auch hier die Frage ein, ob die Auferstehung ein natürlicher oder wunderbarer Vorgang sei. Die üblichen Argumente sind durch einige aufschlußreiche und interessante Gesichtspunkte erweitert. Nach dem Hinweis auf den von Aristoteles angeregten Gedanken, daß sich Tod und Auferstehung wie *privatio* und *habitus* verhalten und auf das Bild, nach dem Leib und Seele sich dem Verhältnis von Feuer und Wasser vergleichen lassen, zeigt unser Anonymus weiter den wunderbaren Charakter der Auferstehung an der Tatsache auf, daß diese ein *praemium*, einen Lohn darstelle. Wäre sie nämlich ein natürlicher Vorgang, so könnte der menschliche Verstand sie erfassen und damit wäre die Tatsache der Auferstehung der Toten kein Glaubensartikel mehr und somit der Glaube an sie nicht verdienstlich. Weiter wäre zu fragen, wenn die Auferstehung natürlich wäre, warum dann nicht aus dem gleichen Grunde wie die Menschen auch die Tiere auferstehen würden. Auch hätte dann der Fall eintreten können, daß die Menschen auferstehen würden, selbst wenn Christus nicht auferstanden wäre. Schließlich würde das bedeuten, daß die menschlichen Leiber dem Samenkorn vergleichbar nach einer gewissen Zeit der Entwicklung auferständen gemäß den Naturgesetzen, so daß die einzelnen je nach dem Zeitpunkt ihres Todes früher oder später auferstehen würden. Diese Überlegungen führen unseren Autor zu der Überzeugung, daß die Auferstehung rein wunderbar sei, da sie nicht durch die Gesetze der Natur, sondern durch die höchste Ursache bewirkt werde.

Als die Meinung der Mehrzahl (*plerique*) referiert unser Anonymus die These, die Auferstehung sei teils wunderbar, teils, insofern dieser Vorgang der Natur entspricht und ihr in keiner Weise widerstreitet, natürlich. In solchem Verständnis könne man aber sowohl die *opera creationis* wie die *opera recreationis* als natürlich bezeichnen.

Schließlich widerlegt unsere Summe noch die Ansicht, daß die Auferstehung ein rein natürlicher Vorgang sei. Das Argument, das sich auf Paulus beruft: *insipiens tu etc.* entkräftigt unser Summist damit, daß er diese Worte des Apostels rein pädagogisch verstanden wissen will. Paulus habe eben mit allen Mitteln versucht, die Ungläubigen zu überzeugen. Bemerkenswert ist noch der Hinweis, auch Augustinus habe öfter in der Diskussion mit Häretikern von dieser Methode Gebrauch gemacht und mit Gründen argumentiert, denen er selbst keineswegs zustimmte.

Etwas überraschend ist es, wenn, um den natürlichen Charakter der Auferstehung zu erweisen, Plato als Zeuge angerufen wird. Im Phaidros werde gesagt, daß die *anima separata* gleichsam in einem Kerker eingesperrt sei und von einem großen natürlichen Verlangen nach ihrem Leib getrieben werde; ebenso liege im Körper ein natürliches Streben, seiner Seele zurückgegeben zu werden. Mit dem Hinweis, daß kein Philosoph zu rezipieren sei, wenn er vom katholischen Glauben abweicht, wird dieser Einwand zurückgewiesen. Andererseits läßt sich diese These, daß die Seelen in ihre Körper zurückkehren wollen, damit sie *altera stola in suis corporibus recepta* um so größere Freude haben, durchaus mit dem wunderbaren Charakter der Auferstehung vereinbaren, insofern der Begriff *naturaliter* in dem Sinne verstanden wird, daß die Natur des Leibes kein Hindernis darstellt, den Geist aufzunehmen.

Ein anderer Einwand geht davon aus, daß der Tod, die Auflösung von Leib und Seele, eine Folge der Sünde ist. Demnach war ursprünglich deren Auflösung nicht natürlich, also war ihre Verbindung natürlich. Diesen Schluß weist unser Autor als nicht richtig zurück, „argumentum quippe a contrariis in sacra pagina debile est et infirmum“¹.

2. Die Ursache der Auferstehung

Die Frage nach der Ursache der Auferstehung wird von dem Autor dieser Summe ausdrücklich gestellt und mit einer vor ihm, soweit wir sehen, nicht bekannten Differenzierung beantwortet: Die Frage wird nicht allgemein, sondern sofort dahingehend gestellt, inwiefern Christus Ursache unserer Auferstehung ist. Die Auferstehung Christi ist zwar nicht *causa efficiens* unserer Auferstehung, gleichwohl steht diese wesentlich in christologischem Bezug, denn die Auferstehung Christi ist die unabdingbar erforderliche Voraussetzung, die *causa exigitiva*, sie ist die Möglichkeitsbedingung, die *causa sine qua non* unserer Auferstehung.

Auch das Problem der Notwendigkeit der Auferstehung ist uns in der hier vorliegenden Form noch nicht begegnet. Mit drei Argumenten wird die positive Antwort begründet. An dem Bild vom Haupt und den Gliedern zeigt der Verfasser, daß es erforderlich ist, daß, wohin das Haupt vorausgegangen ist, die Glieder nachfolgen müssen.

¹ Textgrundlage lin. 75 f.

Von besonderem Interesse, vor allem im Hinblick auf unsere Gesamtproblematik ist das zweite Argument: „Wenn die Menschen nicht auferstehen würden, dann wäre das Leiden Christi vergeblich und nichtig“². Da dies jedoch unmöglich ist, müssen die Menschen notwendigerweise auferstehen. Um die ganze Tragweite dieser Aussage zu sehen, muß man berücksichtigen, daß unser Anonymus die *visio dei* auch der *anima separata* lehrt. Trotzdem sieht er die Sinnerfüllung und Vollendung der Erlösungstat Christi in der Auferstehung des Fleisches, weil in ihr erst der Mensch in seiner Totalität und Eigentlichkeit der Erlösung teilhaftig wird.

Von der gleichen integralen anthropologischen Grundkonzeption her ist auch der dritte Gedanke allein verständlich, wenn es heißt, daß die Heiligen ihre Verdienste letztlich um der Auferstehung willen erwerben, und ihnen Unrecht geschehe, wenn sie nicht auferstünden.

Gegen diese Konvenienzgründe spricht auch nicht die Tatsache, daß die Auferstehung ein zukünftiges Ereignis ist, denn ihre Faktizität ist in einem vergangenen geschichtlichen Ereignis grundgelegt.

Im weiteren Verlauf seiner Darlegungen handelt unser Autor nach der Art seiner Vorlagen von der *veritas humanae naturae*, dem Alter der Auferstehenden und der Qualität des verherrlichten Leibes.

Er nennt vier *dotes* des Leibes: *splendidus*, *agilis*, *subtilis* und *incompactibilis sive immortalis*. Die Verherrlichung der Seele besteht wesentlich in der *fruitio* und *visio dei*. Die verklärten Leiber werden durchaus in einem gewissen Sinne räumlich sein, wenngleich sie in dem Maße subtil sind, daß ihnen kein Körper Widerstand leisten kann, es sei denn ein anderer verklärter Leib.

Schließlich finden wir hier, ähnlich wie bei Petrus von Poitiers, die Frage, ob der *spiritus physicus* auferstehen wird, was unser Anonymus ebenfalls ablehnt.

Zum Abschluß dieser zum Teil die systematische Ordnung entbehrenden Erörterungen, wird nach einem Exkurs über Entstehung und Einfachheit der Seele die Allgemeinheit der Auferstehung und die Verwandlung der Guten zum Besseren und der Schlechten in noch größeres Übel betont.

² Textgrundlage lin. 125 f.

V. Praepositinus und die anonyme Quaestio des Clm 9546 fol. 182 vb — 183 rb

A. Im Anschluß an die Letzte Ölung behandelt Praepositinus aus „Zeitmangel“¹ in sehr gedrängter Form in der *Quaestio*: „An suffragia ecclesiae prosint damnatis“² einige Fragen des Zwischenzustandes. Hiermit nimmt er eine Umstellung des Stoffes vor, indem er sich an der zeitlichen Folge der Ereignisse orientiert. Nach Ausführungen über die „beatitudo aeterna“³ kommt er schließlich zum Abschluß seiner Summe mit ein paar knappen Sätzen, in denen noch nicht einmal alle Probleme namhaft gemacht, geschweige denn behandelt werden, auf die Auferstehung zu sprechen.

Cod. lat. Paris. Nat. 14 526 fol. 58 vb
(Clm 6985 fol. 133 vb)

Item de resurrectione hoc breviter sciendum est quod illud quod modo est unius membri erit materia alterius membri. Non enim necesse est ut omne quod est capitis redeat ad caput, ne forte erit excidentia capillorum, de quibus dicit dominus: capillus de capite vestro non peribit, immoderata videatur. Sed quod modo est materia capitis forte erit materia pedis. Sicut in effigie cerea videmus, si destruaturs et iterum reficiatur, quod prius erat in capite forte est in pede. Sunt tamen qui dicunt quod materia oculorum omnino eadem erit, propterea quod Iob dicit: oculi mei conspecturi sunt (Iob 19,27). Habebunt autem corpora quatuor dotes: subtilitatem, agilitatem, impassibilitatem, perpetuam claritatem, quam nobis praestare dignetur Iesus Christus qui venturus est iudicare vivos et mortuos in saecula saeculorum amen. Explicit Summa Praepositi.

Ebensowenig wie diese ganz unter dem Einfluß des Lombarden und seines Schülers Petrus von Poitiers stehenden Gedanken zu unserem Problem sind die Ausführungen der *Summa contra Haereticos*⁴ des gleichen Autors⁵ geeignet, die Entwicklung der gesamten Problematik voranzutreiben. Methodisch⁶ geht Praepositinus in der uns interessierenden These: „Quod nos cum vera carne resurgemus“⁷ rein positiv vor. Er referiert zunächst die Irrlehre der Passagier⁸ und stellt ihnen dann in dreizehn ausschließlich der Heiligen Schrift entnommenen Argumenten den katholischen Glauben gegenüber.

B. In Clm 9546⁹ finden sich unmittelbar an die Summe des Praepositinus anschließend eine Reihe von Quästionen¹⁰, „die dem Inhalt nach in das endende 12. bzw. beginnende 13. Jahrhundert

¹ Cod. lat. Paris. Nat. 14 526 fol. 58ra: Et quia tempus scribendi non habemus sufficiant haec de matrimonio.

² A. a. O. fol. 58rb—vb.

³ A. a. O. fol. 58vb: De beatitudine aeterna. Nunc de resurrectione dicendum est et prius de beatitudine.

gehören“¹¹. Es geht nicht an, diese Quästionen insgesamt einer Schule oder einem Autor zuzuordnen, man muß vielmehr jede einzeln nach diesen Gesichtspunkten untersuchen. Die erste unter ihnen ist eschatologischen Inhalts und behandelt einige Themen der Auferstehungslehre.

Clm. 9546 fol. 182vb—183rb

1 *Quaeritur*, utrum resurrectio sit naturalis vel miraculosa; quod sit naturalis probatur.

Ait enim apostolos: insipiens, quod seminatur, non vivificatur nisi prius moriatur. Hoc exemplo naturali probat resurrectionem futuram. Ergo aut
5 similitudo inducta non est congrua, aut resurrectio erit naturalis.

Item super Exodum dicit Augustinus quod daemones seminarias rationes rerum quasi periti medici accipiunt ex quibus multa operantur, quibus median-
tibus ex virgis formaverunt serpentes. Ergo quod serpentes ex primis compo-
nentibus fuerunt, hoc factum est seminaria ratione, id es naturali. Sed multo
10 magis possibile est de natura corpora redire ad primam unde fuerunt materiam. Ergo multo magis hoc fiet seminaria ratione, ergo erit naturalis.

Item ex semine formatum est corpus quod tamen non prius fuit et postea resolvitur in cinerem aridum. Sed de natura est corpus esse ex eo quod prius non fuerit in formatione. Ergo multo magis de natura erit corpus reverti ad
15 id quod prius fuerit, scilicet ad illum pulverem aridum in quo solutum est. Ergo resurrectio erit naturalis.

Item super illum locum psalmi: Posuerunt morticina servorum tuorum escas volatilibus caeli (Ps 78, 2) dicit glossa quasi quicquam pereat de resur-
rectione iustorum, cum tamen ex occultis naturae sinibus ille totum redin-
20 tegret, ne capillus pereat iustorum. Ergo resurrectio iustorum erit ex occultis naturae sinibus, sed redintegratio erit resurrectio. Ergo resurrectio erit naturalis.

Contra: quod sit miraculosa, probatur. Maius miraculum fuit in suscita-
tione Lazari quatuoridarii quam in suscitatione filii viduae in porta qui unius
diei erat, quia hic recentiora habet lineamenta corporis et quasi materiam ex
25 toto integram. Ille vero scilicet Lazarus non bene disposita habebat lineamenta corporis, sed computrida et foetida, et ita maius fuit in eo miraculum. Ergo

⁴ Ed. J. N. Garvin und J. A. Corbett, *The Summa contra haereticos*, Ascribed to Praepositinus of Cremona, Notre Dame 1958.

⁵ A. a. O. XIII—XV Author and Date.

⁶ Vgl. hierzu Garvin, a. a. O. XXIX: The author's plan in the chapters dealing with the Cathari and the Pasagini is simple. He first presents the heretics' arguments, which consist of quotations from Scripture and conclusions drawn from them with or without the aid of syllogisms, and answers them one by one as they are presented. Then he sets forth the Catholic view, again using citations from Scripture and arguments drawn from them.

⁷ A. a. O. 61—64.

⁸ Vgl. a. a. O. XXXIII—XXXIX.

⁹ Eine ausführliche Analyse dieser Hs bietet L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 274—276.

¹⁰ Clm 9546 fol. 182v—188r.

¹¹ Hödl, a. a. O. 274.

multo magis miraculosa erit resurrectio generalis, ubi lineamenta erunt dispersa ex toto et materia consumpta. Non ergo erit naturalis.

Item per verbum apostoli, scilicet insipiens etc., vis tu probare quod sit naturalis, sed per idem verbum probo tibi quod erit miraculosa. Patet quod 30 grano praescriptum est tempus naturae, id est oportet quod mortificetur in hieme et surgat in aestate. Ergo si naturalis est resurrectio, oportet quod ille qui primo mortuus est primo resurgat, et ita resurrectio erit particularis non generalis. Sed constat quod erit generalis. Ergo erit miraculosa, non ergo naturalis. Item apostolus in prima ad Corinthios in fine epistolae: si Christus 35 non resurrexerit, neque mortui resurgent. Sed constat quod Christus miraculose resurrexit, ergo et alii miraculose resurgent. Alioquin nulla esset consequentia in verbis apostoli.

Propterea dicimus quod resurrectio erit miraculosa non naturalis, et fol. 183ra quod reparabuntur naturalia instrumenta et // visus eorum per miraculum eis 40 non reparatis ipsi vivent naturaliter. Unde notandum quod resurrectio tantum importat, scilicet vita post mortem. Et ita importat accidens mortis praecessisse, sicut hoc nomen corrupta importat aliquando fuisse virginem.

Quod ergo resurgent, hoc erit per gratiam et miraculum; quod post resurrectionem vivent, hoc erit naturale, quia vera habebunt naturalia. Unde hic simile 45 incidit sophisma, quod de caeco illuminato cuius naturalia reparata sunt per gratiam. Unde tale solet fieri argumentum: visus istius caeci post mortem est naturalis, ergo iste caecus videt per naturam, non quia ultima falsa. Licet enim visus eius reparatus sit per gratiam, tamen visus eius est naturalis quia post mortem vere et naturaliter videt naturali instrumento. Non tamen videt 50 post mortem per naturam, immo per gratiam, quia quod videt non habet a natura, sed a gratia.

Concedimus autem quod illuminatio caeci est miraculosa. Similiter et hic dicimus. Et nota quia illi qui resurgent habebunt omnes substantiales differentias quae rem faciunt esse praeter mortalitatem, quia mortalitas non est 55 substantialis differentia, quamvis ponatur in definitione hominis.

Obiectis respondemus: quod dicit apostolus: insipiens etc., dicimus quia non est congrua similitudo. Quandoque enim rem miraculosam exemplo naturali et si qua licet demonstramus, sicut ineffabilem aequalitatem patris et filii et aeternam probamus exemplo naturali scilicet de igne et splendore, 60 scilicet quia coeva sunt; non tamen istud exemplum competens est neque ex toto simile. Similiter et hic quod dicitur super Exodum de virgis. Dicimus quod daemones quasi ministri collegerunt semina, dominus autem ex virtute seminum animavit serpentes, quod dicitur de pulvere arido ad quem corpus revertetur.

Dicimus quia non est sufficiens probatio, quia bene videmus quod vinea, 65 quamvis arida sit in hieme, tamen dulces facit fructus in aestate. Buxus vero quae semper viret non tamen fructus facit, quia hic est apparentia ibi non.

Similiter et hic dicimus quia deus non dedit rebus talem naturam quod vel ex istis formaretur corpus, scilicet de semine vel quod de cinere arido suscitaretur, immo per gratiam est. Quod dicitur ex occultis naturae sinibus etc., dicimus 70 quia ideo dictum est quia in pulvere erat veritas humanae naturae ex quo formaretur corpus. Dicitur in glossa super Evangelium ibi: post dies octo intravit Iesus ianuis clausis, quod dominus ostendit in corpore suo duo contraria: scilicet subtilitatem et palpabilitatem; sed non convenit corpori glorificato scilicet esse palpabile et subtile. Ergo aut glossa mentitur aut habuit tunc corpus glori- 75 ficatum.

Item haec sunt duo contradictoria, non ergo potuerunt eidem rei convenire. Respondeo: dicimus quod miraculum fuit, quod se palpabilem manibus non glori-

ficatis exhibuit, non dico palpabilem, sed quasi palpabilem, ut prius corpus ante
 80 glorificatum palpabile erat de natura, sed non manibus non glorificatis. Nulla
 ergo fuit ibi contrarietas. Sed ipse se talem eis exhibuit. Sed opponitur nonne per
 hoc quod se palpabilem exhibuit potius se non habere corpus glorificatum quam
 glorificatum affirmavit, cum corpus glorificatum non sit visibile non glorificato.
 Respondeo: revera ita est.

85 Sed ipse satisfecit eis per hoc, sicut si ego scirem aliquem tenere aliquam
 opinionem et propositionem proponerem ei veram quam ipse mihi negaret, et
 post aliam falsam quam concederet ex qua possem praenegatam veram inferre,
 tunc satisfacerem ei. Similiter et dominus sciebat opinionem Thomae, quae erat:
 fol. 183rb nisi videro figuram clavium etc., et dominus ideo voluit ei satisfacere. Et ita /
 90 credidit; tamen alicui recte intelligenti per hoc improbasset potius se glorificatum
 esse quam probasset.

Similiter etiam fecit quando in resurrectione comedit partem piscis assi et
 favum mellis (Luc. 24, 42). Dicimus ergo quod miraculum fuit ex hoc quod
 palpabile manibus non glorificatis se praebuit, sicut miraculum fuit quando super
 95 mare ambulavit, ex hoc quod cum esset moles corporis in eo, non descendit ad
 centrum sed se sustinuit.

Non enim concedimus quod in temporibus diversis assumpserit quatuor dotes
 glorificati corporis, dum esset in carne, ut quidam dicunt.

Item quaeritur de duobus discipulis euntibus in Emmaus. Utrum exhibuerit
 100 eis formam glorificatam vel non. Item nonne dicitur quod percussi erant aurisia
 et oculi eorum tenebantur ne eum agnoscerent, cuiusmodi igitur fuit tentio ista.
 Item quid viderant in eo nisi esset ista detentio.

Respondeo: dicimus quod eis exhibuit formam non glorificatam et tamen
 videbant visu exteriori, nec tamen in visu discernebant plene, quis homo esset,
 105 tamen sciebant quod animal esset et quod homo esset. Unde dixerunt supra tu
 solus peregrinus es in Ierusalem, tentio illa erat obscuratio cognitionis per
 peccatum. Aurisia illa erat turbatio exterior quam saepe patimur qua praesen-
 tium, et si ea quaeramus obliviscimur. Et nota, quia quod dicitur oculi tene-
 bantur, respondet huic quod sequitur: et aperti sunt oculi eorum.

110 Item quaeritur de veritate humanae naturae, quid sit; de foetu informi
 utrum resurgat; de excrementis corporis in capillis et ungulis et sanguinis minu-
 tionem et his similibus, utrum resurgant.

Ad quod breviter respondemus: quod veritas humanae naturae est illud
 quod ab Adam seminaliter secessit in posteros quae tanta est in uno quam in
 115 altero, tam in puero quam in adulto, et haec resurget tantum. Sed multiplica-
 bitur per miraculum in unoquoque, nec resurget collumtorosum nec pinguetudo
 adulterina quae fomentis excrevit.

De capillis et unguibus et sanguine minuto dicimus quod in eis est de veritate
 humanae naturae, de semine per somnolentiam similiter dicimus. De foetu in-
 120 formi dicit Ambrosius quod non resurget, quod, nisi sanctus ille negaret, pro-
 babiliter contrarium videretur quod scilicet resurgeret vel in alio vel in se.
 Dicimus ergo quod omne illud quod alienatum est ab aliquo per propagationem
 resurget vel in se vel in alio.

De gibosis et eremosi dicimus quod inaequalitas illa deformis quae modo
 125 in eis est tunc adaequabitur sicut faber statuam adaequat. Item qui modo sunt
 maiores aliis tunc etiam minores erunt, et minores minores (!).

Ein großer Teil der zu dem Problem *utrum resurrectio sit natu-
 ralis vel miraculosa* bisher *pro* und *contra* vorgetragenen Argumente
 findet sich in dieser formell klar aufgebauten und konsequent durch-

geführten *Quaestio*. Unser Anonymus vertritt die These, daß die Auferstehung ein Vorgang wunderbaren Charakters sei. Er differenziert aber diese Aussage dahingehend, daß er den Vorgang des Auferstehens als durch Wunder und Gnade bewirkt betrachtet, während er die Existenzweise der Auferstandenen als naturgemäß ansieht.

Etwas unvermittelt schließt sich an diese Frage ein anderes Problem an, das in der Eschatologie der Frühscholastik ebenfalls immer wieder und mit großem Interesse behandelt wurde. Es wurde immer wieder der Versuch gemacht, über die Qualität des verherrlichten Leibes Spekulationen anzustellen und über eine Seinsweise, die sich unserer Erfahrung entzieht, Aussagen zu machen. Hierbei war es naheliegend, sich an den Berichten über den auferstandenen Christus und seine Erscheinungsweise zu orientieren. Das führte aber zu der widersprüchlichen Tatsache, daß Christus sich sowohl als *subtilis* wie auch als *palpabilis* zeigte. Diese Aporie wird dadurch überwunden, daß Christus nicht auf Grund der Natur seines verherrlichten Leibes für die nichtverklärten Jünger sichtbar und berührbar war, sondern nur durch ein Wunder. Zugleich wird jedoch hiermit, was als Beweis für die Auferstehung Christi dienen sollte, für den, der die richtige Einsicht hat (*recte intelligenti*) zum Beweis des Gegenteils. So ist also das Sichtbar- und Berührbarsein Christi rein pädagogisch zu verstehen, da der Mensch in dieser Welt nur dem begegnen kann, was seiner Existenzweise konnatural ist. So führt Christus den Menschen gewissermaßen über eine falsche Prämisse zu einem richtigen Ergebnis.

In aller Kürze behandelt unser Anonymus schließlich noch einige um den Begriff der *veritas humanae naturae* sich ergebende Fragen, unter welchem er das verstanden wissen will, „quod ab Adam seminaliter secessit in posteros“¹², was bei allen von gleicher Quantität ist und allein auferstehen wird.

Was die problemgeschichtliche Zuordnung dieser *Quaestio* angeht, so steht sie sehr stark unter dem Einfluß porretanischen Gedankengutes. Es ist ja die Frage: *utrum resurrectio sit naturalis an miraculosa* in der Schule Gilberts inauguriert und zum ersten Mal ausdrücklich formuliert worden. Über diese allgemeine Abhängigkeit hinaus wird von unserem Anonymus mit der These, daß die Sterblichkeit nicht als *substantialis differentia* des Menschen angesehen werden dürfe, eine genuin gilbertsche Position eingenommen. Gleichwohl darf man diese *Quaestio* nicht in einem engen Sinne als zur Porretanerschule gehörend bezeichnen, da am aus-

¹² Textgrundlage lin. 114.

gehenden 12. Jahrhundert gerade in den anthropologischen Fragen die Thesen der Porretaner weitgehend schon zum Gemeingut aller Theologen geworden sind. Näherhin stehen diese Ausführungen im Umkreis des Stephan Langton, wobei jedoch die Frage der Priorität offen bleibt.

VI. Petrus von Capua

Drei Themenkreise sind es im wesentlichen, die Petrus von Capua in seiner Auferstehungslehre behandelt. In einem ersten befaßt er sich mit der Frage, was damit gemeint sei, wenn von Auferstehung gesprochen wird, die sich in der Bestimmung des Begriffes der *veritas humanae naturae* konkretisiert. Daran anschließend kommt das Wie, der Modus der Auferstehung in dem Problem: *utrum resurrectio sit naturalis an miraculosa* zur Sprache und als Drittes diskutiert er Fragen, die sich mit der Qualität des verherrlichten Leibes befassen.

Petrus von Capua
De resurrectione
Clm 14 508, fol. 62vb—63vb

1 In resurrectione omnium hominum caro resurrectura est. Sicut veritas ait in Evangelio: Capillus de capite vestro non peribit, quod sic exponitur a sanctis, id est minima pars de veritate humanae naturae quam intelligit per subtilitatem capilli. Quidquid ergo est de veritate humanae naturae resurget. Sed costa de
5 qua formatum est corpus Evae fuit de veritate humanae naturae, ergo et illa resurget. Cum ergo fuerit de veritate humanae naturae Adae, videtur quod resurgat in Adam. Hac ratione omnium corpora resurgent in Adam quia omnia fuerunt in eo saltem materialiter.

Praeterea cibi convertuntur in veritatem humanae naturae, ergo et cibi
10 resurgent. Et ita non tantum carnem humanam sed etiam brutorum animalium carnem tenemur credere resurrecturam.

Respondeo: quidquid est de veritate humanae naturae resurget quidem, sed si pervenit usque ad personalem compositionem non resurget in eo a quo decisum est, sed in eo ad cuius personalem compositionem pervenit. Si vero non
15 pervenit ad personalem compositionem resurget in eo a quo decisum est. Costa ergo illa quia pervenit ad personalem compositionem Evae resurget in Eva non in Adam.

Cibi autem non convertuntur in veritatem humanae naturae licet forte convertantur in carnem humanam quia aliqua caro est in homine quae non est de
20 veritate humanae naturae, fovetur tamen eis et multiplicatur humana natura, nec sine illa posset subsistere. Sicut caro parvuli fovetur aqua quae tamen numquam transit in carnem parvuli.

Unde dominus in Evangelio: omne quod in os intrat in ventrem vadit et in secessum emittitur (Mt 15, 17), id est extra veritatem humanae naturae emittitur.
25 Intelligimus etiam generales secessus non tantum per inferiorem regionem sed etiam per sudorem, per nares, per os et cetera huiusmodi.

Item Augustinus: informes partus, id est nondum animatos quis non proclivius deperire arbitretur sicut semina quae nondum sunt concepta. Ergo informes partus non resurgent. Sed ipsi sunt de veritate humanae naturae, non ergo quidquid est de veritate humanae naturae resurget. 30

Praeterea: si resurget talis partus quaeritur utrum in viro an in muliere. Non est enim ratio quare potius in uno quam in alio cum ex utriusque humanae naturae veritate constet talis partus.

Similis etiam quaestio est de seminibus non conceptis.

Quaeritur etiam, quid sit veritas humanae naturae et quid sit esse de veritate humanae naturae. Resurget homo cum omni quod est in eo de veritate humanae naturae sine accidentibus materiam variantibus, quia cum integritate cognitionis, visionis et intellectus quam Adam habuit. Cognoscet igitur an in eo fuisset virtus vel vitium et sic damnandum vel salvandum se ipsum. 35

Respondeo: quod in huiusmodi partibus et seminibus est de viro resurget in viro et quod de muliere resurget in muliere. 40

Augustinus dicit ea deperire quia non proficiunt nativitati nec veniunt ad personalem compositionem non quod non sint resurrectura.

Veritas autem humanae naturae ut quidam dicunt nihil aliud est quam integritas humanae naturae, id est compositio quaedam quae consistit in corpore et anima simul iunctis et quando anima separatur a corpore desinit esse de veritate humanae // naturae, id est integritate quia desinit cum corpore aliquid componere nec anima Petri nunc est de veritate humanae naturae. fol. 63ra

Secundum hoc ergo potest dici quod caruncula illa nondum animata non resurget quia non est de veritate humanae naturae nec erit quia nunquam cum anima constituet aliquid. 50

Sed contra possibile est ut huic carunculae infundatur anima, ergo possibile est ut haec caruncula sit de veritate humanae naturae. Sed ipsa non potest esse alicuius naturae cuius modo non sit. Nam nihil potest esse alterius naturae quam sit, ergo ipsa iam est de veritate humanae naturae, ad quod dicunt quod esse de veritate humanae naturae non est esse alicuius naturae. Et ideo, quamvis possit esse de veritate humanae naturae non est esse alicuius naturae et ideo quamvis possit esse de veritate humanae naturae cum non sit, non tamen potest esse alterius naturae quam sit. Sed secundum hoc videtur nihil esse de veritate humanae naturae nisi vel anima vel corpus quia tantum anima vel corpus cum alio constituit aliquid. Et ita manus non est de veritate humanae naturae, nam si hoc esset videtur quod ea abscisa a corpore huius iste non haberet integram humanam naturam. Et dicunt quod huiusmodi semina non resurgent. 55 60

Nos dicimus quod veritas humanae naturae non est nisi puritas humanae naturae et esse de veritate humanae naturae est esse de puritate ipsius; ut verbi gratia: quando Adam genuit filium destillatum est quiddam ab ipso in filium et illud in se sine alterius adiectione multiplicatum est et formatum in carnem parvuli. Et illud solum vel aliqua pars eius dicitur de veritate humanae naturae, id est de puritate, de eo scilicet quod pure tractum est ab Adam, nam post alia transierunt in carnem filii eius, sed non in illam qua (!) tracta est ex Adam. Et ideo caro illa in quam post transierunt extrinseca non fuit de veritate humanae naturae, id est de vera et pura humana natura. 65 70

Cum vero dicitur quidquid est de veritate humanae naturae resurget, sic intelligendum est, id est veniet ad resurrectionem. Non enim concedimus quod pars aliqua corporis resurgat ut manus vel pes, sed tantum totale corpus. 75

Item semen istud de quo formabitur caro parvuli numquam erit illa caro, numquam enim materia est materiaturum sicut farina et aqua numquam erit panis et econverso. Sed nec ipsum erit aliud quam caro, ergo semen illud numquam erit, ergo non resurget ex quo illa caro quae de eo formabitur resurget. Sed
 80 ipsum est de veritate humanae naturae. Ergo aliquid est de veritate humanae naturae quod numquam veniet ad resurrectionem.

Respondeo: simpliciter hoc concedimus, sed cum generaliter dicitur quidquid est de veritate humanae naturae resurget, dicitur ideo quia ipsum vel quod de ipso tamquam de materia formatur resurget. Costa enim subtracta Adae numquam resurget quia numquam erit, sed dicitur resurrectura quia corpus Evae
 85 de ea formatum resurget.

Item Augustinus dicit in sententiis quod quamvis quaelibet pars humanae naturae resurget non tamen quaelibet redibit ad locum in quo prius fuerat, immo forte ad alium, ut verbi gratia ex pulvere in quem redigetur pes formabitur
 90 forte manus, similiter et de aliis partibus. Et inducit similitudinem de statua quae conteritur in pulverem et post de eodem pulvere fit iterum quaedam statua. Secundum hoc ergo aliqua substantia modo est caput huius quae in resurrectione non erit caput huius et ita tunc erit caput huius ergo alia. Ergo quiddam modo est caput huius et in resurrectione prorsus aliud erit caput huius. Ergo iste modo
 95 habet unum caput et in resurrectione habebit aliud. Ergo fuit habiturus duo capita. Similiter quatuor manus etc. huiusmodi.

Respondeo: simpliciter concedi potest quod iste habebit duo capita et huiusmodi, non tamen erit biceps quia non simul habebit illa; vel dicatur quod iste non fuit habiturus duo capita et huiusmodi quia non fuit habiturus illa simul.
 100 Sicut solet dici quod Adam et Noe non fuerunt duo quia non simul fuerunt. Hoc enim nomen duo copularet ibi binarium cum nullus binarius constaret ex illis unitatibus. Sed videtur quod erit prorsus aliud corpus in quo iste resurget; et ita falsum quod dicit Iob: quem visurus sum ego ipse et non alius, id est in eadem carnis substantia non alienata quia quaelibet pars redibit forte ad alium
 105 locum. Immo videtur quod nec erit nec redibit ad eundem vel alium locum, fol. 63rb nam manus redigetur in pulverem / et nec erit ille pulvis nec pes qui ex eo formabitur nec aliud. Ergo manus huius non erit, eadem ratione nec aliqua alia pars. Ergo nulla pars corporis huius erit. Ergo corpus huius eius non erit, ergo non resurget.

110 Similiter etiam videtur posse probari de statua quod prorsus alia sit illa quae formatur postea ex pulvere quam fuerat prior quae redacta est in pulverem.

Respondeo: ipse Augustinus concedit quod eadem est et ideo et nos concedimus quod eadem est, quamvis aliae sint partes huius quam fuerunt illius quia ex eadem materia et substantia et tota consistit ex qua fuit illa et posset
 115 forte dici quod manus vel pes et cetera huiusmodi nomina accidentaliter sunt, et est sensus substantia haec sic formata. Et ideo quamvis manus huius corporis non erit tamen id quod est manus erit, et sic de ceteris partibus, et ideo hoc corpus erit.

Capilli autem et ungues non sunt de veritate humanae naturae et ideo non
 120 venient ad resurrectionem. Habebunt quidem resurgentes capillos sed formatos de puritate humanae naturae. Videtur tamen Augustinus dicere quod capilli venient ad resurrectionem ponens inconvenientiam quae sequeretur si dicerentur redire ad easdem partes et eadem loca quasi redibunt quidem sed ad alia loca.

Respondeo: hoc dicit Augustinus ad ostendendum inconveniens quod
 125 sequitur si dicantur partes redire ad eadem loca. Quod patet in inconvenientia capillorum etiam si dicantur capilli redire.

Item quidquid est de veritate humanae naturae resurget, ergo et circumcisio domini, cum fuerit de veritate humanae naturae, resurrexit cum eo. Dicitur tamen adhuc esse in quadam ecclesia in Pictavia.

Respondeo: praeputium illud non fuit de veritate humanae naturae vel si fuit non est in terris. Sed falso sibi blandiuntur qui dicunt se illud habere. Ubicumque enim est aliqua pars Christi in terris est ipse totus, nisi forte vellet quis dicere quod sub forma illa praeputii est totus Christus. Tutius tamen est ut dicatur quod nusquam est totus Christus in terris nisi sub forma panis et vini.

Item an sanguis sit de veritate humanae naturae, quod videtur quia sine eo non posset humana natura subsistere, et est de purioribus partibus hominis, quod si est, ergo resurget. Videtur ergo homines abundare in sanguine si omnis sanguis qui detractus est ab eo per minutionem et huiusmodi redibit ad eum.

Respondeo: forte non totus sanguis sed aliquis est de veritate humanae naturae et ille sive detrahatur ab homine sive remaneat redibit ad eum. Si vero aliqua pars de veritate humanae naturae adnihilaretur penitus nihilo minus in resurrectione inciperet iterum esse et rediret ad suum totum.

Illud etiam quaeritur an resurrectio sit naturalis, quod videtur quia apostolus probat eam naturalibus similitudinibus dicens: stulte quod seminas non vivificatur nisi prius moriatur. Si naturalis quaeritur quare potius hominum quam brutorum animalium sit resurrectio naturalis. Super illum etiam locum epistolae ad Hebraeos: quapropter intermittentes inchoationis Christi sermonem (Hebr. 6, 1). Et cum dicit Remigius quia nisi quis credat quod resurrectio Christi facit resurrectionem mortuorum non habet quod supraedificet si resurrectio Christi facit resurrectionem mortuorum. Ergo si Christus non resurrexisset nec mortui resurgerent, ergo si Christus non fuisset incarnatus, non esset futura resurrectio nec esset de articulis fidei.

Praeterea si resurrectio non esset naturalis sed quasi quoddam praemium, videtur quod aliquis possit eam mereri etsi Christus meruit omnibus resurrectionem. Ergo meruit ut etiam mali resurgerent, sed ipsi non resurgunt nisi ad tormenta, unde videtur quod meruerit eis plenam resurrectionem.

Respondeo: quidam dicunt quod revera resurrectio Christi fecit nostram et nisi ipse resurrexisset vel fuisset incarnatus nec nos resurgeremus nisi Christus fuisset incarnatus quia Abraham et alios liberaret non posset anima habere vel cuiuscumque educi a limbo in quo tenebatur et redire // ad corpus et concedunt quilibet homo meretur resurrectionem, sed boni gloriosam mali vero miseram. Et Christus meruit resurrectionem sed tantum bonis, id est eis utilem. Mali vero, quamvis non resurgerent nisi Christus resurrexisset, non tamen dicitur eis meruisse resurrectionem quia non utilem ipsis.

Apostolus vero probat eam naturalibus similitudinibus ad eam melius persuadendam, vel meruit resurrectionem omnibus et meruit ut mali resurgerent, sed non ut tales resurgerent id est miseri. Sed circa bonos meruit ut resurgerent et ut tales resurgerent, id est gloriosi. Potest etiam dici quod resurrectio naturalis est, etsi numquam Christus resurrexisset non minus resurgerent homines. Nec est quaestio quare potius hominum quam brutorum animalium sit resurrectio naturalis. Nam talis naturae conditus est homo et non brutum animal ut resurgeret. Ita enim posset quaeri quare potius homo quam brutum animal habeat immortalem animam.

Resurgent autem omnes in tanta statura in quanta fuerunt cum essent triginta annorum vel ad quantum pervenissent si tamdiu vixissent. Gigantes enim resurgent in gigantea statura, sed forte vani non resurgent in tam modica quia forte deformitas est, ibi autem nulla penitus erit deformitas circa electos. Sed utrum

reprobi habituri sint aliquas deformitates, Augustinus super hoc movens quaestionem non definit.

180 Cum autem corpora illa sint futura subtilia et spiritualia quaeritur, an erunt ita subtilia ut non faciant localem distantiam aeris ad aerem sicut nec spiritus. Quod videtur quia Ioel dicit: ecce ego congregabo omnes nationes in vallem Iosaphat et disceptabo ibi cum eis. Non autem possent esse in valle illa omnium corpora si facerent localem distantiam.

185 Praeterea: corpus Christi sub forma panis non videtur facere localem distantiam idem videtur de illis. Nec potuisset etiam Christus intrare ianuis clausis si corpus eius fecisset localem distantiam. Quod si non facient localem distantiam, ergo quaelibet corpora grossiora erunt eis pervia et poterunt intrare ianuis clausis sicut Christus.

190 Respondeo: potest dici quod facient localem distantiam corpora illa et erunt eis pervia corpora grossiora. Nam si aliquod tale corpus firmiter clauderetur infra aliquam arcam nihilominus appareret etiam supra opperturam et ideo possent etiam ianuis clausis intrare et quemlibet parietem penetrare absque rima sicut radius solis intrat fenestram vitream.

195 De corporibus autem reproborum non videtur quod sint futura ita subtilia ut non faciant localem distantiam.

Unde restat obiectio praedicta de valle Iosaphat. Potest ergo dici quod iudicium non est futurum in valle Iosaphat sed in aere supra vallem illam, ubi etiam si omnia corpora facerent localem distantiam possent esse. Quidam tamen exponunt mystice in vallem Iosaphat, id est ad iudicium domini, Iosaphat enim interpretatur iudicium domini.

Item unum corpus glorificatum erit grossius alio. Quaeritur ergo, an ipsum erit pervium illi ita ut possit penetrari ab illo.

Respondeo: hoc non oportet quia quodlibet corpus glorificatum erit solidissimum ut non possit ita penetrari.

Item si corpus glorificatum non faceret localem distantiam, ergo potest esse simul in eodem loco circumscriptibili alicuius corporis mortalis cum ipso corpore mortali. Sicut spiritus potest esse in eodem loco cum aliquo corpore. Quaeritur ergo utrum possit esse in eodem loco cum alio corpore immortalis. Quod si est eadem ratione possunt multa corpora glorificata esse in eodem loco circumscriptibili. Immo si non faciunt localem distantiam, ergo possunt omnia esse in quantumlibet parvo loco sicut omnes spiritus possunt esse in eodem loco.

Respondeo: quidam ad hoc tale inducunt simile: anima dum est in corpore non patitur rem eiusdem maneriei, id est aliam animam esse in eodem corpore, sed res alterius maneriei patitur ut cibos et / huiusmodi. Similiter, ut dictum est, in corporibus potest dici quod corpora illa etiam si non faciant localem distantiam, non tamen sunt talis naturae ut patiantur se esse simul in eodem loco circumscriptibili. Spiritus autem sunt talis naturae et ideo non est simile quod inducitur de spiritibus.

220 Item corpora glorificata habebunt tres illas dimensiones: longitudinem, latitudinem, et spissitudinem. Videtur tamen quod non possent habere tales dimensiones quin facerent localem distantiam.

Respondeo: forte non est concedendum quod illa corpora sint habitura tales dimensiones vel quamvis habeant huiusmodi dimensiones miraculose tamen non facient localem distantiam, sicut corpus Christi tricubitus et tantum quantum est in empyraeo, miraculose est sub tam modica forma. Posset etiam concedi quod corpora illa facerent localem distantiam et ideo non poterunt plura esse

in eodem loco. Erunt tamen subtilia respectu huius spissitudinis quam habent. Quod vero obicitur de corpore Christi miraculosum fuit.

Item cum corpora illa sint futura agilia videtur quod in momento poterunt transire ab occidente in orientem et ad quantumlibet remota loca. Quod etiam ideo videtur quia quorundam corpora iacebunt tunc in occidente et in ipsa resurrectione venient usque ad orientem, quam resurrectionem apostolus in ictu oculi et momento dicit futuram quod concedimus. 230

Cum corpora illa sint futura immortalia non indigebunt refectione ciborum. Dominus tamen ad probandam veritatem resurrectionis suae etiam post resurrectionem legitur comedisse, nam magice suscitati comedere non possunt. De cicatricibus autem corporis sui dicunt quidam quod etiam nunc sunt in corpore suo glorificato ad honorem et gloriam. Sicut et alicui triumphanti in bello ad honorem reservantur cicatrices ibi contractae. Et etiam ut earum repraesentatione interpellaret pro nobis ad patrem. Alii dicunt quod modo non sunt in eius corpore, sed tantum in iudicio et non deinceps miraculose in eo apparebunt ut videant impii in quem transfixerunt. Sed nonne corpora illa habebunt quinque sensus, quod si habebunt gustum videtur quod poterunt appetere cibum. 235 240

1. Die *veritas humanae naturae*

Die einzelnen Fragen, ob dies oder jenes auferstehen wird, werden in ihrer Beantwortung auf das Grundprinzip zurückgeführt: *quidquid est de veritate humanae naturae resurget*, wobei die *personalis compositio* als Kriterium der Zugehörigkeit zu diesem oder jenem Menschen angesehen wird. Dieser allgemeine Grundsatz erfordert aber eine nähere Bestimmung des damit Gemeinten. Petrus referiert zunächst eine These, die er zwar ablehnt, die aber wegen der ihr zugrunde liegenden integralen Anthropologie von hohem Interesse ist. Hier wird die *veritas humanae naturae* als *integritas humanae naturae* verstanden, die in der *compositio* von Geist und Leib, insofern sie verbunden sind, realisiert wird und besteht. Sobald aber Leib und Seele getrennt werden und aufhören in dieser *compositio* zu existieren und die *integritas humanae naturae* zu konstituieren, ist weder Leib noch Seele die menschliche Natur, sondern nur deren Teil; was aber hierzu gehört, wird auferstehen. Diese These bezieht sich also nicht so sehr auf den Leib und dessen einzelne Teile, worum es der Theologie der Frühscholastik im allgemeinen ging in diesem Zusammenhang, sondern auf den gesamten Menschen, dessen Natur in der Auferstehung wiederhergestellt werden wird.

Das Verständnis des Petrus von Capua ist ein völlig davon verschiedenes und zwar nicht, weil er materialiter die dargestellte These ablehnte, als vielmehr deshalb, weil er unter dem Begriff *natura* in diesem Zusammenhang etwas anderes versteht. Während in der genannten These *natura* im Sinne des menschlichen Wesens

als ganzes genommen ist, liegt der Akzent, wenn Petrus diesen Terminus gebraucht, offensichtlich nur auf der leiblichen Komponente, was daraus erhellt, daß er sich zum Kreatianismus bekennt, andererseits aber unter der *veritas* bzw. *puritas humanae naturae* nur das verstanden wissen will, was an körperlicher Substanz von Adam jedem einzelnen überkommen ist. Somit wird das allein ohne irgend eine Vermehrung zur Auferstehung gelangen.

Mit Berufung auf die Autorität des hl. Augustinus spricht er sich weiterhin für die materielle Identität des Auferstehungsleibes aus und beantwortet alle Einzelfragen von diesem prinzipiellen Vorverständnis aus.

2. Die Auferstehung als Naturvorgang

Was die Frage: *utrum resurrectio sit naturalis an miraculosa* betrifft, nimmt Petrus von Capua eine Sonderstellung ein, wenngleich er das übliche Material verarbeitet.

Er bringt zuerst Argumente für den natürlichen Charakter der Auferstehung, die er im *respondeo* durch die Ansicht der *quidam* widerlegen läßt, um dann seine eigene Meinung vorzutragen. Aus dem *potest etiam dici*, mit dem er seine Anschauung einleitet, geht aber hervor, daß er diese These, in der der Standpunkt der meisten Theologen der Frühscholastik vertreten wird, zumindest auch gelten läßt.

Petrus selbst vertritt nun die Ansicht, daß die Auferstehung ein rein natürlicher Vorgang sei, so daß, auch wenn Christus nicht auferstanden wäre, nichtsdestoweniger die Menschen auferstehen würden. Der Einwand, warum dann nicht auch die Tiere auferstehen, wird gewissermaßen als unreal zurückgewiesen, da eben der Mensch so geschaffen sei, daß er auferstehen wird und nicht das Tier. Man könnte genau so gut fragen, warum der Mensch eine unsterbliche Seele habe und nicht das Tier. Im Grunde ist das für unseren Autor gar keine Frage, da es in dem allen Fragen voranliegenden Sein des Menschen begründet ist, daß er, nachdem er einmal sterben muß, auch auferstehen wird, weil Gott ihn als solchen geschaffen hat, der nur in der Verbindung von Leib und Seele seine eigentliche Existenz besitzt.

Schließlich beschäftigt sich Petrus noch mit Fragen, die sich auf die Qualität des Auferstehungsleibes beziehen und handelt von der Universalität der Auferstehung, dem Alter, der Subtilität, Spiritualität, Agilität und Immortalität des verherrlichten Leibes; hierbei bewegt er sich in den Gedanken seiner Vorgänger.

VII. Die anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10 754 und
die Quaestiones des Cod. Vat. Reg. lat. 411

A. Auch in der Eschatologie zeigt sich der kompilatorisch auswählende und systematisierend gliedernde Grundzug des Verfassers der Summe des Cod. Vat. lat. 10 754.

Einleitend begründet der Autor, warum er die Lehre von der Auferstehung im Anschluß an die Sakramente behandelt. „Wie sich nämlich die Sakramente auf die Ausbreitung und Wiederherstellung des Menschengeschlechtes beziehen, so scheint auch die Auferstehung auf dessen restauratio hingeordnet zu sein“¹. Was durch die Sünde im Tod zerstört wurde und dessen Überwindung in den Sakramenten beginnt, das findet in der Auferstehung seine Vollendung: der Mensch, der in seiner geistigen Schicht den Tod überdauert, wird in der Auferstehung in seinem integralen Sein und ganzen Wesen wiederhergestellt.

In sachlichem Anschluß an Petrus von Capua, aber formal streng gegliedert, behandelt unsere Summe folgende vier Fragen zur Auferstehungslehre: *an sit futura generalis, an sit naturalis, quales resurgent mortui, quando et in quo erit resurrectio*.

Die Summa Vaticana Ne transgrediaris

Cod. Vat. lat. 10 754

De resurrectione communi.

fol. 47rb—48ra

Viso de servorum coniunctione nunc videndum est de communi resurrectione. Sicut enim sacramenta pertinent ad generis humani propagationem et reformationem ita et resurrectio ad eiusdem restorationem spectare videtur. Circa quam ista pertractanda esse videntur.

Primo an sit futura generalis.

Secundo an sit naturalis.

Tertio quales resurgent mortui.

Quarto quid et in quo erit resurrectio.

Primae igitur quaestioni sic respondemus: affirmantes generalem futuram esse resurrectionem. Christus enim in Evangelio ait: nec capillus de capite vestro non peribit. Quod sic exponunt sancti, id est minima pars de veritate humanae naturae resurget, id est ad resurrectionem veniet. Et apostolus: omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur, id est non omnes de miseria ad beatitudinem mutabimur, quia etiam qui vivi reperiuntur in ipso raptu morientur et resurgent. Si vero quaeratur, quid sit veritas humanae naturae, respondeo cum magistris meis: nescio nec erubesco. Quidam tamen dicunt, quod veritas humanae naturae est id sine quo natura hominis non subsistit. Alii quod ipsa caro humana secundum quod fuit ante peccatum Adae, quae cum prius esset incorrupta et munda post peccatum facta corrupta et immunda remansit. Alii

¹ Textgrundlage lin. 2 f.

sicut super apostolum videtur dici auctoritas, quod veritas humanae naturae est
 20 id quod a parentibus in filii conceptione derivatur quod in seipso postea augmen-
 tatur nec in illam vinum vel cibus convertitur. Et illa tota resurget, id est quid-
 quid de ea fiet ad resurrectionem veniet. Sed secundum hos et maxime secundum
 physicos capilli non sunt de veritate humanae naturae, quod forsitan concedi
 potest.

25 Sed Augustinus videtur contradicere ponens inconvenientiam in excrementis
 capillorum et unguium quae secantur, si dicantur omnes partes ad eadem loca,
 ubi fuerunt, redire.

Ad hoc dicunt quidam, quod non sunt capilli vel ungues ideo quod ad
 resurrectionem veniant, sed causa exempli. Sed numquid sine capillis resurgent?

30 Non. Sed habebunt capillos non de superfluitate, sed de veritate humanae naturae
 productos.

Alii sicut videtur Augustinus dicere, affirmant capillos istos ad resurrec-
 tionem venturos, sed non omnes partes ad eadem membra vel loca redituras,
 sicut idem Augustinus dicit de statua confracta et in pulverem redacta et ex
 35 eadem materia iterum reformata, quod nihil interesset, quae particula cui mem-
 bro aptaretur. Sed si partes ex quibus sunt pedes redibunt ad caput ut ex eis
 ipsum componatur et econverso, ergo aliud tunc erit caput huiusmodi quam sit
 modo; ergo iste habebit aliud caput; ergo habebit duo capita; ergo erit biceps;
 ergo monstrum. Quod falsum est, quia in sanctis nihil erit quod dedecet.

40 Ad hoc dicunt quidam, quod iste habebit unum et aliud caput, non tamen duo
 quia non simul. Vel habebit duo non tamen erit biceps quia non habebit unum
 quando aliud.

Sed videtur inconveniens, quod iste sit habiturus unum et aliud caput. Potest
 ergo dici, quod non habebit aliud caput, licet illud sit habiturus penitus alias
 45 partes quam istud. Sicut populus bonus non dicitur alius quam fuerit a mille
 annis, licet modo penitus ex aliis constet hominibus, vel licet quasdam alias
 partes sit habiturus, non tamen omnes. Unde idem erit caput vel dicatur quod
 Augustinus hoc dixit disserendo non asserendo, vel quod talia disquaerere non
 fol. 47va est theologi sed physici vel philosophi, quia si ista subtiliter // perscrutentur,
 videtur posse probari, quod in alio corpore resurgant quia ponatur quod omnium
 membrorum omnes partes in resurrectione alia membra component.

Nullum ergo tunc erit membrum corporis mei quod sit modo, et ita aliud
 corpus habebo. Quod falsum esse constat, Iob attestatur: quem visurus sum ego
 ipse et non alius, id est in eadem carnis substantia, non alienata. Unde idem: et
 55 in carne mea videbo deum salvatorem meum (Iob 19,26). Dicamus ergo cum Iob
 et Augustino, quod idem erit corpus quia ex eadem materia constabitur et forte
 accidentale est illi materiae esse manum vel caput. Non ergo nimium emungamus,
 ne forte sanguinem eliciamus. Melius est enim esse simplicem catholicum quam
 disertum haeticum.

60 Dicamus ergo cum Augustino, quod quidquid est de veritate humanae naturae
 alicuius in eo resurget, nisi transierit in personalem compositionem et semina
 quae emittuntur a parentibus in prolis conceptione, quae venient ad resurrec-
 tionem in prole, si anima fuerit ei infusa, alioquin quodlibet semen in eo a quo
 decidum est, resurget.

65 Augustinus tamen in Enchiridion videtur contradicere dicens: informes partus
 quis non proclivius arbitretur perire, sicut semina quae concepta non fuerant.
 Sed non est intelligendum ea perire ita quod veniant ad resurrectionem, sed
 quia non transeunt in prolis personalem compositionem.

Sed opponitur quia homo comedens ferinam carnem eam in suam carnem convertit et econverso fera comedens carnem humanam et ita caro ferae in humanam conversa vel ex humana confecta resurget. 70

Respondeo nec caro humana in ferinam nec econverso convertitur, sed una altera fovetur et crescit. Unde Christus: omne quod in os intrat in ventrem vadit et in secessum emittitur. Secessum vero vocat omnem purgationem sive per inferiorem regionem sive per urinam sive per sudorem sive alio modo. Vel licet altera in alteram convertatur, non tamen in veritatem humanae naturae vel econverso. Vel etiam si convertantur dominus novit unam ab altera in resurrectione discernere. 75

De sanguine potest dici quod non totus est de veritate humanae naturae, alioquin nimis sanguis in homine resurgeret. Forte idem posset dici de capillis et unguibus. De praepotio vero domini potest dici quod non est de veritate humanae naturae vel quod in terris non reperitur, licet quaedam ecclesiae se iactent illud habere, vel quod totum est in terra, totum in coelo miraculose sicut et corpus eius. 80

De resurrectione futura. 85

Viso an resurrectio sit generalis, videndum est an sit futura naturalis. Quod probatur, quia ut audivi, sed non vidi, Plato probat eam esse naturalem in quodam suo libro. Et Apostolus probat eam quibusdam naturalibus similitudinibus. Sed econtra Remigius super illum locum epistolae ad Hebraeos: quapropter intermittentes inchoationis Christi sermonem ad perfectionem instruamur, dicit quod nisi quis credat quod resurrectio Christi faciat resurrectionem mortuorum, non habet quod superaedificet. Ergo credendum est quod Christi resurrectio faciat resurrectionem mortuorum. Ergo ipsa non est naturalis. 90

Item si resurrectio hominum est naturalis, quare non et brutorum animalium?

Item super epistolam ad Romanos ibi: Infelix ego homo quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia dei per Iesum Christum (Rom 7, 24). Dicitur sicut per unum hominem mors fuit et per unum hominem erit resurrectio mortuorum. 95

Solutio: ad hoc potest dici quod non est naturalis et quod Platoni non est in hac parte credendum, et quod Apostolus eam probat quibusdam naturalibus similitudinibus ut eam suadeat non ut ipsa sit naturalis. Vel potest fortasse dici quod est naturalis, et quod dicitur resurrectio Christi facere resurrectionem mortuorum, intelligendum est de gloriosa vel Christi resurrectione. Quod dicitur: si resurrectio hominum est naturalis, quare non et brutorum animalium, respondeo: quia non sunt talis naturae qualis homines. 105

Lazari vero et aliorum resurrectio miraculosa non est naturalis. Posset tamen fieri naturalis, si deus vellet ministerio angelorum. Et dicunt quod bonis Christus / meruit resurrectionem, sed non malis; non tamen ipsi resurgerent nisi fol. 47vb Christus resurrexisset, alii quod boni gloriosam, mali ignominiosam merentur resurrectionem. Sed hoc videtur falsum propter infantes qui nihil merentur. 110

Quales erunt resurgentes.

Viso qualis sit resurrectio, videndum est, quales erunt resurgentes.

Omnes resurgent in ea aetate in qua Christus mortuus est et resurrexit. Sed non in ea statura vel mensura in qua Christus, sed in ea statura in qua fuerant in ea aetate, si tantum vixerant vel plures in qua futuri erant, si usque ad aetatem ipsam vixissent. 115

Unde apostolus: donec occurramus omnes in virum perfectum in mensuram aetatis plenitudinis Christi.

- 120 Ergo vani resurgent vani et maximi maximi. Ergo ibi erit deformitas. Sed Augustinus dicit: indecorum quippe ibi aliquid non erit, sed quidquid futurum est hoc decebit, nec futurum est, si non decebit; quod de sanctis intelligendum est. De reprobis vero, utrum sint aliquas deformitates habituri, sub dubitatione relinquo.
- 125 *Solutio*: ad hoc forte potest dici quod illa brevitās non erit deformitas vel quod vani non resurgent vani. Item boni resurgent cum omni incorruptione mentis et corporis, nam apostolus dicit: quod corruptibile hoc induet incorruptionem. Ergo erunt virgines, ergo omnes habebunt fructum centesimum et aureolam. Quod falsum est, quia illa incorruptio non erit meritum, sed praemium.
- 130 Ex praedictis conicitur quod corpora gloriosa facient distantiam localem, quia resurgent in mensura aetatis triginta annorum.
- Item illa corpora habebunt tres dimensiones scilicet longitudinem, latitudinem et spissitudinem. Ergo facient localem distantiam, quod quidam de plano concedunt.
- 135 Sed sic contra: si facient localem distantiam terrae ad terram vel aeris ad aerem, videtur quod non possint congregari in valle Iosaphat, sicut dicit Iael: ecce ego congregabo omnes nationes in valle Iosaphat et disceptabo cum eis. Propter hoc dicunt quidam illud mystice intelligendum et non ad litteram. In valle Iosaphat, id est in iudicio domini. Sed non oportet, quia non erit iudicium in terra, sed in aere super valle Iosaphat. Etsi in terra fieret non impediret angustia loci, nam infinita milia talium corporum possunt in minimo loco contineri propter sui subtilitatem. Alii vero dicunt corpora glorificata non facere loci distantiam, nec tamen posse esse unum ubi est aliud, quia talis est eorum natura. Sicut anima non facit localem distantiam nec tamen patitur
- 145 una secum aliam in eodem corpore.
- Solutio*: ad hoc quod dictum est, quod habent tres dimensiones, respondeo quod falsum est; vel quod, licet eas habeant, non tamen faciunt loci distantiam, quod miraculum est. Sicut corpus Christi quod tantae longitudinis est in coelo quantae in altari; tamen per miraculum sub modica forma est in altari.
- 150 Hic notandum quod cicatrices in corpore Christi reservantur ad honorem, ut earum representatione intercedat pro nobis apud patrem. Alii dicunt quod non sunt modo in corpore eius, sed tantum in iudicio ibi apparebunt miraculose, ut videant impij in quem pupugerunt, et in eo post iudicium non appariturae.
- Sed cum corpora gloriosa sint agilia, quaeritur an utantur officio pedum
- 155 ambulando, manuum tangendo, oculorum videndo; et sic de ceteris.
- Quod videtur, alioquin simulacris compararentur, de quibus dicitur: aures habent et non audient, oculos et non videbunt, manus et non palpabunt, pedes et non ambulabunt. Et alia auctoritas: fulgebunt iusti et tamquam scintillae in arundinetis discurrent. Sic ergo videtur quod erit ibi gustus, ergo erit ibi comestio. Et sic homines glorificati comedent vel refici//entur, quod falsum est. Similiter potest opponi de odoratu.
- Solutio*: ad hoc potest dici quod corpora glorificata habebunt quinque sensus, sed forte ad alios usus quos nescimus. Sed quidquid sit de alijs, de gustu et odoratu videtur quod vel ibi non erunt vel alios usus habebunt. De
- 165 alijs vero potest dici quod eosdem habebunt usus. Sed oculi qui videbunt corpora glorificata, sed an aperientur ad videndum, non, quia perpetuo erunt aperti; an videbunt angelos vel deum, non corporaliter, cum sint invisibiles. Deus enim non poterit ab eis corporaliter videri, cum ut aliquid corporaliter videatur, oportet ut aliquid sit interstitium inter oculum et ipsum. Sed deus
- 170 tunc erit omnia in omnibus.

De futura resurrectione.

Viso quales resurgemus, videndum est quid et in quo sit futura resurrectio.

Solutio: ad hoc dicunt quidam quod resurrectio erit immortalitas corporis quae erit in solo corpore. Sed hoc non potest stare, quia resurrectio fuit in corpore Lazari, non tamen fuit immortale. Alii dicunt quod ipsa est corporis vivificatio, et ita erit in solo corpore. 175

Sed probatur quod erit in composito ex anima et carne, nam Isaias dicit: mortui resurgent; et apostolus: omnes quidem resurgemus.

Unde potest verisimiliter dici, quod ipsa est quaedam improprietas, quae habet esse ex tanta coniunctione animae et corporis, quae forte dicitur vita hominis. Et est in illo composito ex anima et carne, et non in altero illorum. 180

Dicitur tamen et caro resurgere, id est iterum vivere et vivificari, et forsán gratia carnis tantum dicitur homo resurgere, id est ad resurrectionem venire. Sic enim potest dici quaelibet carnis particula resurgere.

Deinde post communem resurrectionem mali ad aeterna trahentur supplicia, boni vero ad sempiterna transibunt gaudia. 185

1. Ein dreifaches Verständnis der *veritas humanae naturae*

In der Frage: *utrum resurrectio futura sit generalis* geht es nicht nur, wie dies sonst in der Frühscholastik üblich war, um das Problem der Universalität der Auferstehung, diese wird selbstverständlich festgehalten, sondern auch um die individuelle materiale Totalität. Um dieses Problem, das immer mehr in den Vordergrund getreten ist und dessen Beantwortung wesentlich von dem Verständnis der *veritas humanae naturae* abhängt, geht es auch hauptsächlich unserem Autor.

Gleich vorweg bekennt er mit seinen Lehrern und ohne sich dessen zu schämen, daß er auf die Frage, *quid sit veritas humanae naturae*, keine neue und befriedigende Antwort zu geben vermag. Er begnügt sich damit, die drei bekannten Thesen zu referieren, ohne sich eine davon zu eigen zu machen, da es ihm besser zu sein scheint, „esse simplicem catholicum quam disertum haereticum“².

Nach der ersten Ansicht ist die *veritas humanae naturae* das, „sine quo natura hominis non subsistit“³; nach der anderen „ipsa caro humana secundum quod fuit ante peccatum Adae“⁴; und die dritte schließlich umschreibt sie als „id quod a parentibus in filii conceptione derivatur“⁵.

Von diesen Grundsätzen aus wird dann versucht, auf die einzelnen Fragen eine Antwort zu finden. Zugleich beginnt hier in gewissem Sinne eine Überwindung der teilweise bis zur Sinnlosigkeit voran-

² Textgrundlage lin. 58 f.

³ Textgrundlage lin. 16.

⁴ Textgrundlage lin. 16 f.

⁵ Textgrundlage lin. 20.

getriebenen Fragen, ob dies oder jenes auferstehen wird, indem unser Anonymus solche Fragen als untheologisch bezeichnet.

2. Die Auferstehung als wunderbarer Vorgang

Obwohl der Verfasser weitgehend die Argumente des Petrus von Capua übernimmt, selbst da wo dieser die Einwände gegen den natürlichen Charakter der Auferstehung zurückweist, entscheidet er sich dafür, die Auferstehung als nicht natürlich zu bezeichnen.

3. Die Wiedervereinigung von Leib und Seele als das Wesen der Auferstehung

Die Ausführungen über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes sind ganz im Rahmen der tradierten Gedanken gehalten und werden deshalb hier nicht weiter berücksichtigt.

Als letztes Problem behandelt unser Autor die Frage, *quid et in quo sit resurrectio*, es ist die Frage, worin die Auferstehung wesentlich bestehe. Eine Antwort lautet: in der Unsterblichkeit des Leibes. Das ist jedoch nicht möglich, denn Lazarus ist auferstanden und war trotzdem seinem Leibe nach nicht unsterblich. Auch die Ansicht derer, die in der Wiederbelebung des Leibes und somit allein im Leibe das Wesen der Auferstehung sehen, wird von unserer Summe abgelehnt. „Sed probatur quod erit in composito ex anima et carne“⁶. Die Auferstehung vollzieht sich wesentlich in der *coniunctio* von Leib und Seele und nicht allein in einem von beiden. Nicht deshalb, weil der Leib wieder erweckt wird, kann man von Auferstehung sprechen, diese besteht vielmehr wesentlich im Leben des Menschen, d. h. in der Tatsache, daß die unsterbliche Seele mit ihrem Leib aufs neue das Wesen Mensch konstituiert. Deshalb sollte man nicht von der Auferstehung des Leibes sprechen, sondern von der Auferstehung des Menschen.

B. Die beiden ersten Quästionen der Sammlung des Cod. Vat. Reg. lat. 411⁷: (1) *Quis resurget* fol. 1r und (2) *De statu resurrectionis* fol. 1v—2r sind nach den *Disputationes* des Simon von Tournai⁸ und vor Stephan Langton⁹ anzusetzen. Thematisch bieten sie nichts Neues, so daß ihnen keine weitere Bedeutung für unsere Untersuchung zukommt.

⁶ Textgrundlage lin. 177.

⁷ J. Gründel, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, 137 f., hat die Titel der dreißig Fragen ediert.

⁸ Dies geht aus der Frage hervor: *an resurrectio generalis erit naturalis an miraculosa*.

⁹ Bei den Schriftzitaten wird noch die alte Zählung verwendet.

VIII. Stephan Langton und die Quästionen des Cod. lat. Bibl. Univ. Erlangen 260

A. Für die Auferstehungslehre findet sich bei Stephan Langton sowohl in seinem Paulinenkommentar¹ als auch in den Quästionen wichtiges Material. Da die Kommentare über die Ausführungen in den Quästionen nicht hinausgehen, werden wir uns auf die letzteren beschränken.

Stephan Langton, Summa quaestionum
Cod. lat. Paris. Nat. 14556 fol. 208va—vb, 247va—248rb

De resurrectione utrum futura sit miraculosa an naturalis. 1
Quaeritur, utrum resurrectio sit naturalis vel miraculosa. Quod sit naturalis, sic probatur. Augustinus probat per naturalia instituta, ergo aut nulla est probatio eius aut resurrectio est naturalis. Instans filii a patre insinuatur per processionem splendore ab igne et tamen unum est naturale, reliquum supra 5 naturam. Item Augustinus dicit super Exodum quod daemones discurrunt per mundum, cum aliquid maleficii agere conantur et subito afferunt semina de quibus hoc agunt et ita deo permittente quod aliquid fiat de illis seminibus et vult dicere, quia in seminalibus cavernis et rationibus erat quod de virgis fierent serpentes. Et ita fiebat secundum naturam. Sed maior est convenientia inter 10 pulverem corporis Petri et corpus Petri quam inter virgam et serpentem. Et ex natura est quod fiat virga serpens. Ergo multo fortius quod de hoc pulvere fiat corpus et ita resurrectio erit naturalis.

Respond eo: quoad apparentiam exterioriorem scilicet maior est convenientia, non tamen quantum ad naturam rebus insitam. Sicut videtur quod buxus qui 15 viret in hieme debeat ferre fructum meliorem in aestate quantum ad apparentiam quam vitis quae viret in hieme, sed non quantum ad naturam eis insitam. Item ex materia ex qua numquam fuit corpus ut ex (virga) potest fieri corpus, ergo multo fortius ex pulvere ex quo fuit corpus. Unde est si talis natura fuit eis insita, deus tamen posset facere hoc, scilicet quod haberent talem naturam. 20 Item: posuerunt morticina servorum tuorum etc., glossa dicit quasi quidquid eorum vel iustorum resurrectioni deperiret, cum ipse deus ex occultis naturae sinibus totum redintegraret cui etiam capilli mei numerati sunt. Ergo redintegratio humanorum corporum erit ex occultis sinibus terrae. Et ita resurrectio erit naturalis. 25

Respond eo: occultos sinus terrae vocat veritatem naturae occultam in pulvere et est sensus: deus ex veritate naturae occulta vel in pulvere resuscitabit corpus nec vult dicere quod resurrectio sit naturalis. Dicimus ergo quod resurrectio erit miraculosa. Sed cave, quomodo intelligas. Revera in resurrectione reparabuntur naturalia et vivet et videbit naturaliter sicut homo illuminatus 30

¹ Cod. lat. a XI 7 der Stiftsbibliothek St. Peter in Salzburg; vgl. hierzu G. Lacombe, B. Smalley, *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton*, in: AHD 5 (1930) 5—182; über die Hss unterrichtet L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 343.

videt naturaliter. Sic ergo illuminatio est miraculosa homini et iterum post illuminationem videre est naturale et tamen illuminari erit miraculosum. Ita enim proprie sumitur resurrectio. Et erunt omnes substantiales differentiae quae modo sunt in homine post resurrectionem. Tamen patet (quod mortalitas)

35 non est substantialis differentia hominis. Et naturalia reparabuntur. Multae enim erunt proprietates in corpore intra se ut splendor, claritas, impassibilitas, facilitas. Corpus etiam palpabile erit, sed non corpori crasso sed glorificato.

Et quod resurrectio erit miraculosa, sic probatur: Resurrectio filiae archisynagogi erat miraculosa, magis miraculosa erat resurrectio Lazari quia maius
40 tempus elapsum erat a tempore mortis usque ad resurrectionem ipsius. Ergo multo fortius resurrectio generalis erit miraculosa, cum maius tempus futurum sit inter resurrectionem et mortem. Item in filia archisynagogi non perierunt lineamenta corporis et tamen resurrectio eius fuit miraculosa. Ergo multo fortius resurrectio generalis, postquam lineamenta corporis perierunt, erit miraculosa. Item mors Christi fuit causa resurrectionis nostrae, quia apostolus
45 dicit quod Christus non resurrexisset nisi mortui resurgerent. Et ita resurrectio Christi fuit causa nostrae resurrectionis, et ita non est nostra resurrectio nisi Christus resurgeret, et ita non erit naturalis. Item si erit naturalis resur-

rectio, ergo illi qui ante mille annos mortui sunt secundum naturam primo
rel. 208vb 50 debent resurgere. Sed omnes resurgent simul et ita patet quod resurrectio / erit miraculosa, quod concedimus. Item super illum locum Evangelii: cum esset sero die illa etc., dicit glossa quod dominus in corpore simul discipulis duo contraria ostendit palpabile eiusdem naturae, ut informet ad fidem et incorporale alterius naturae gloriae, ut invitet ad praemium. Haec auctoritas
55 plena est disputatione (quia) erant contraria in corpore Christi.

Respond eo: ostendit corpus suum palpabile eiusdem naturae et corporale quod tamen erat incorporale. Et hoc erat miraculum quod corpus quod in rei veritate erat incorporale a corruptibili palpabatur. Et ideo dicit quod duo contraria in corpore ostendit et quod erat inpalpabile, palpabile eis tribuit.
60 Sed non quod in corpore eius erant contraria, sed quia sic fecit ac si essent contraria. Sequitur in auctoritate, ut informet ad fidem. Contra: per hoc potius poterant invitari ad discredendum quam ad credendum. Ex quo enim apostoli scierunt naturam corporis glorificati poterant inferre hoc corpus est passibile, ergo non glorificatum.

65 Respond eo: per hoc intravit ianuis clausis ostendit corpus glorificatum. Per hoc quod palpabile praebuit, ostendit se verum corpus habuisse. Vel subtilius: ex talibus oportet syllogizari qualia dat. Respondens Thomas dixit: nisi videro figuras clavorum et ponam digitum meum in locum clavorum, non credam. Thomas dicit quod si palparet certe crederet eum resurrexisse.
70 Probatio ergo fuit ei quod alii improbatio esset quod resurrexit forte. Sic aliquis concederet falsum et negaret verum et tandem probatur ei quod concessit, tamen hac occasione concedit verum, quod prius negavit, non quod verum sequitur ex falso, sed quod probat hoc esse falsum, satis est ei probatum hoc esse verum. Ei ergo est probatum non simpliciter.

75 Item in futuro erit tempus cum mora rerum mutabilium et successio cogitationum et motus. Item miraculose egressus est clauso cum pondere corporali, sed naturaliter de sepulcro cum iam esset corpus glorificatum. Nolumus enim dicere quod ante resurrectionem habent quatuor proprietates corporis glorificati, ut quidam dicunt.

80 Nota quod corpus glorificatum et ponderosum possunt esse simul in eodem loco, non tamen duo corpora glorificata, cum neutrum sit magis dignum alio.

Ideo neutrum alii cedit. Sed corpus non glorificatum cedit corpori glorificato tamquam magis digno. Hinc est quod animae beatorum vident animas damnatorum in inferno qui est sub terra vel in visceribus terrae et ita visus penetrat terram. 85

Item Ambrosius dicit quod foetus informes peribunt. Nonne quidquid est de veritate humanae naturae resurget? Respondeo: quidquid est finaliter in homine, supple illud resurget. Sed foetus informis quantum ab homine alienatus est et ideo debet resurgere in homine.

Item oculi eorum tenebantur, ne eum agnoscerent. Non hoc ideo dicit, quia si non tenerentur possent videre formam glorificatam. Sed hoc ideo dicit quia non illam cognitionem quam prius habuerunt tunc habebant quoniam post dictum est quod aperti sunt oculi eorum per cognitionem et ad hoc respicit quod dicitur: oculi eorum tenebantur etc. Habuit autem quoddam corpus ponderosum assumptum et eius corpus glorificatum et illud videbant sicut e contrario. In transfiguratione habuit corpus clarum eius ponderosum et tam illa claritas quam ista proprietas, quae apparuit discipulis erat corpus Christi, non albedo quae videtur in aere, ut quidam dicunt. 90 95

Fol. 247va.

De dotibus glorificati corporis.

Quaeritur, qualiter corpora glorificata videbunt corporali visu et de dotibus eorum, / qualiter circa alia corpora sensibus utuntur. 100 fol. 247vb

Primo quaeritur, utrum corpus glorificatum possit videri a mortali. Sed praenota quod apostolus in fine epistolae ad Cor. dicit, quod corpora modo sunt animalia tunc erunt spiritualia. Sed contrarium videtur quod dicit Gregorius in *Moralibus*: quendam dicit esse haereticum, qui dixerat corpora spiritualia esse post in deum. Sed non est contrarium quod modo sunt animalia secundum apostolum, id est ciborum alimonia indigentia, sic tunc erunt spiritualia alimonia non indigentia et in hoc spiritibus similia. Erunt tamen eiusdem naturae et eiusdem speciei cuius sunt modo, licet non sint alterius modi quam modo. Sed haereticus ille dicebat quod sicut erunt spiritualia quod sic erunt spiritus et alterius naturae quam modo, quod haereticum est. 105 110

Sed quaeritur, utrum corpus glorificatum possit videri ab hominibus mortalibus. Dicimus quod non, nisi miraculose. Unde, quod dominus post resurrectionem visibilem discipulis exhibuit, miraculum fuit. Sed nonne dicunt sancti quod visibile et palpabile exhibuit ut probaret se gloriose resurrexisse? Certe probatio ista ad contrarium fuit, quia cum corpus glorificatum a mortalibus non posset videri, non deberent credere gloriose resurrexisse. Sed dicimus quod quibusdam facilius probatur aliquod verum per factum quam perfectum. Unde quod dominus visibilem exhibuit se exhibuit non false simpliciter. Unde arguitur quod gloriose resurrexisset. Sed discipulis infirmis verum fuit argumentum, quia ex talibus oportet syllogizari qualia dederit respondens. 115 120

Item quaeritur, utrum corpus glorificatum possit videri a non glorificato et mortali. Videtur quod non, quia actus huius reprobis in iudicio erit deterior, et modo non potest videre corpus glorificatum, ergo nec tunc.

Contra: Boni et mali videbunt Iesum in forma humana et videbunt se mutuo, ergo mali videbunt glorificatos. Hic duplex exitus potest dici quod illa visio fiet miraculose, quia ad maiorem confusionem reprobis erit et miraculose se ostendet Christus illis, ut videant in quem pupugerunt et in praedestinati videant quantam gloriam amiserunt. Vel potest dici quod sine miraculo vide- 125

130 bunt Christum et praedestinos quia, licet oculi reprobi non sint meliores quam modo, tunc videbunt quod modo non possunt videre, quia tunc erit incorruptibilis et immortalis quod non est modo.

Item quaeritur, quomodo glorificata a glorificatis videantur, utrum scilicet sint visui pervii. Hoc dicit Gregorius in *Moralibus* aperte super illud Iob: 135 non adaequabitur aurum vel vitrum (Iob 28, 17). Videtur ergo quod non possit. Aer enim cum sit pervius visui videre non potest. Ergo cum illa corpora sint conspicua et visui pervia, non praestabunt obstaculum, et ita non poterunt videri. Dicimus quod illa corpora, licet sint visui pervia, tamen obstaculum praestabunt visui sicut modo vitrum et aqua et iam poterunt videri. Sed si 140 tantae subtilitatis essent quod non praestarent obstaculum sicut et modo aer sine dubio sensu non videretur, sed quaeritur, cum corpora subtilia sensu tunc videntur, utrum similiter et animae. Si non, quaeritur quare; si ideo quia sunt, alterius speciei sunt.

Dicimus quod nec anima nec angelus sensu corporeo possunt videri. De 145 natura enim visus est ut nihil nisi corporeum compositum videatur, quia quidquid videtur sub angelo videtur. Unde si aliquid corpus simplex non modo sed tunc posset videri.

Item quaeritur de dotibus: tres erunt dotes animae, scilicet cognitio, quae fidei succedit et comprehensio sive fruitio, quae spei et dilectio quae 150 manebit, sed tunc erit maior. Sed cum cognoscere sit causam comprehendere et cognitio de re sit comprehensio de re, quae erit differentia inter cognitionem et comprehensionem? Si nulla, quare tres dotes animae dicuntur? Revera dicimus quod cognoscere est comprehendere in uno sensu et secundum hoc cognitio et comprehensio non sunt diversae dotes, nec comprehensio secundum 155 hoc spei succedit immo fidei. Item comprehendere est tenere et habere et secundum hoc comprehensio succedit spei, quia tunc erit in possessione sive ademptionem illius quam non sperat. Item daemones modo cognoscunt deum et tunc non cognoscent neque tunc habebunt dotem. Similiter cum anima non modo cognoscat deum et intelligat et similiter tunc quare dicitur quod fidei 160 succedet cognitio cum modo sit cum ea, vel quare illa cognitio tunc dos animae dicitur et non modo.

Item qualis erit tunc dos, erit cognitio et non modo, et non erit cum fide quia longe alia tunc erit cognitio quam modo. Si quaeris qualis, quod nec oculus vidit nec auris audivit nec aliquis dicere potest nisi expertus. fol. 248ra

165 Item quatuor dicuntur // dotes corporis scilicet agilitas, subtilitas, claritas, impassibilitas. Non enim dicendum est quod immortalitas sit dos corporum, licet impassibilitati sit adiuncta et per eam satis intelligatur. Nam si immortalitas esset pars corporis glorificati, sequeretur quod corpora damnatorum haberent aliquam dotem corporis glorificati, ergo habent omnes.

170 Contra: corpus parvuli non baptizati habet unam, scilicet impassibilitatem, ergo habebit omnes, quod falsum est. Probatur praeterea: parvulus erit impassibilis alioquin poena materiali posset puniri, ergo habebit impassibilitatem, aut eiusdem speciei cum impassibilitate corporum glorificatorum aut alterius. Si eiusdem, inde ut prius; si alterius, assigna differentiam. Dicimus 175 quod nullam dotem corporis glorificati habebit parvulus non baptizatus. Non erit impassibilis, ita quod hoc nomen impassibilis copulet vel ponat aliquid. Sed erit impassibilis privative ita quod hoc nomen impassibilis non importat aliquid, id est non potens pati. Ita dupliciter patet in multis nominibus privativis.

Item quaeritur, utrum omnes dotes corporis glorificatorum sint aequaliter intensae. Ad hoc dicimus quod sint. In creatione angelorum fuit in subtilitate essentiae et puritate naturae sive naturalium et perspicuitate, quia quidam magis quidam minus, et aequalitas fuit in mortalitate quia omnes erant aequaliter immortales. Sed non in operibus glorificatis erit aequalitas et in passibilitate, quia nullus magis vel minus alio erit impassibilis. Sed inde aliis duobus erit differentia, nam qui maiorem claritatem subtilius et agilius et clarius corpus habebit. Sed claritas corporea non erit nisi perspicuitas eorum, ergo unum erit magis perspicuum visui quam aliud. Ergo illud corpus quod perspicuum per minus, scilicet ultra illud non bene videtur et discernitur sicut illud quod videbitur per magis perspicuum, quia in corpore minus perspicuo vel aliquantulum retardabitur visus et magis quam in corpore magis perspicuo, sicut modo patet in vitro magis perspicuo. Ergo si aliud minus corpus perspicuum interponeretur illud quod ultra per illud videtur minus, quia quanto per illa corpora interponeretur tanto magis retardaretur visus. Quod si est, tot possunt interponi quod omnino retardaretur visus nec corpus quod esset ultra illa per illa corpora videretur. Dicimus quod aequum erit pervium visui minus perspicuum sicut magis perspicuum et aequum bene discernentem visus per minus perspicuum sicut magis perspicuum, quia visus ille non erit retardabilis aliquo impedimento.

Unde aequum bene discernet transiens per corpus glorificatum sicut transiens per aerem vel per aethereum solem. Item ut habetur ex illo loco: elevans dives oculos vidit cum esset in tormentis Abraham et Lazarum in sinu eius, usque ad iudicium videbunt reprobi praemia iustorum ut magis doleant videntes quantum bonum per culpam amiserunt. Et iusti videbunt poenam reproborum ut gratior sit eis salus. Si post iudicium videbunt malos et non e converso, ut dicit Gregorius, conspecta reproborum poena non erit impedimentum gloriae eorum, sed erit in obsequium gaudiorum.

Solutio: in pictura niger color subcernitur ut magis appareat album, sed cum modo damnati ad confusionem suam et ad tumulum damnationis iustorum videant praemia usque ad iudicium, et post iudicium non.

Ergo in hoc alleviabitur poena ipsorum, ergo minus punientur post iudicium quam ante, et hoc non solet dici, quia tunc augmentabitur poena.

Dicimus quod in hoc ipso augmentabitur quia nullam habebunt consolationem. Pascuntur enim oculi cum vident gloriam iustorum. In hoc ergo alleviabitur poena eorum quod non videbunt quantam gloriam amiserunt. Sed in hoc augmentabitur quod non habebunt ex visione gloriae aliquam recreationem, sicut incurvatus cum videt in platea iuvenes ludentes quodammodo recreatur et dolet quod non potest esse cum eis. Item, ut dictum est et ut dicunt sancti, boni post iudicium videbunt malos. Sed cum ad hoc, quod aliquis videatur tria exiguntur: principaliter lux interior et lux exterior et obstaculum, et apud inferos non est lux aliqua quia omnes planetae in superiori empyraeo erunt, quomodo boni videbunt malos? Dicimus quod visio ista spiritualis erit et non corporalis. Videbunt enim sancti in speculo aeternitatis ut in fine Isaiae super illud verbum dicitur: egredientur et videbunt cadavera mortuorum quae praevaricata sunt in me, dicit Glossa: Egredien / tur sancti non corpore et sic intelligendi etc.

Item eritne in patria laus vocalis? Super illud verbum: Exultationes dei in faucibus eorum, dicit Cassiodorus, quod erit. Alibi super psalmum dicit Augustinus, quod non est ibi laus vocalis.

1. Mit den bekannten Argumenten *pro* und *contra* wird auch von Langton das Problem zur Frage gestellt, *utrum resurrectio sit naturalis vel miraculosa*. Er entscheidet sich für den wunderbaren Charakter der Auferstehung, will dies aber so verstanden wissen, daß der Akt des Lebens nach der Auferstehung durchaus natürlich ist.

Auch die Überlegung, daß der Tod und die Auferstehung Christi Ursache unserer Auferstehung sind, führt dazu, in der *resurrectio* einen wunderbaren Vorgang zu sehen.

Die Gedanken über den auferstandenen Christus und seine Erkennbarkeit seitens seiner Jünger und die Frage, ob er dadurch nicht das Gegenteil bewiesen habe, sind bereits bekannt.

2. Die zweite für uns bedeutende *Quaestio* eschatologischen Inhalts² handelt von der Qualität des verherrlichten Leibes.

Im ersten Teil dieser Ausführungen geht es unter der Frage, *utrum corpus glorificatum possit videri a mortali* um das Problem der verschiedenen Seinsweise bei gleichzeitiger Identität des Auferstehungsleibes und unseres sterblichen Leibes.

Langtons Überlegungen zu diesen Fragen sind durch eine deutliche antispiritualistische Tendenz gekennzeichnet. Der verherrlichte Leib wird zwar ein *corpus spirituale* sein, gleichwohl wird er *eiusdem naturae et eiusdem speciei* sein wie jetzt. Die gegenteilige Behauptung, der Auferstehungsleib sei nach Natur und Art ein anderer, wird ausdrücklich als häretisch abgelehnt³.

Der zweite Teil dieser *Quaestio* handelt von den *dotes animae et corporis*. Langton nennt drei *dotes* der Seele: *cognitio*, *comprehensio sive fruitio* und *dilectio* und vier des Leibes: *agilitas*, *subtilitas*, *claritas* und *impassibilitas*. Die *immortalitas* zählt nicht zu den *dotes*, da sonst auch die Verdammten eine dieser *dotes* besäßen. Über diese Probleme hat uns jedoch Wicki⁴ eingehend unterrichtet, so daß es sich erübrigt, hier näher darauf einzugehen.

B. In der zweiten der beiden in dem Erlangener Codex 260⁵ enthaltenen Quästionensammlungen⁶ findet sich auf fol. 74 rb—vb eine Abhandlung *De resurrectione*. Nach Aufbau und Inhalt kann diese *Quaestio* nicht unmittelbar Langton zugeordnet werden.

² Textgrundlage lin. 99—228.

³ Vgl. hierzu auch den *Sentenzenkommentar* Lib. II, Dist. 19, ed. Landgraf, 88.

⁴ *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit*, 202—229.

⁵ Vgl. hierzu L. Hödl, a. a. O. 327—329.

⁶ Die Titel der ersten Sammlung sind von Hödl, a. a. O. 328 f., die der zweiten von Landgraf, G. Lacombe-A. M. Landgraf, *The Questiones of Cardinal Stephen Langton*, in: *New Scholasticism* 3 (1929) 115—117, ediert.

Möglicherweise gehört sie in den näheren Umkreis des Robert Courson wie eine Reihe anderer dieser Sammlung⁷.

Cod. lat. Bibl. Univ. Erlangen 260 fol. 74 rb — vb

Post praedicta agendum est de resurrectione. Quaeritur ergo, quid 1
sit resurrectio. Certum est enim quod omnes resurgemus, sed non omnes im-
mutabimur. Si dicat quod resurrectio est actio, hoc patet esse falsum, quia in
deo erit actio plus quam in eis qui resurgent. Item passio non est, quia secun-
dum hoc sequeretur, iste credit resurrectionem mortuorum, ergo passionem. 5

Item quaeritur, utrum resurrectio mortuorum sit naturalis vel mira-
culosa. Probatur quod naturalis, quia natura est vis insita rebus ex similibus
similia procreans, sicut si ex grano resurgat granum sed corpore humano
resurget corpus humanum, ergo ex simili simile. Ergo ibi erit opus naturae,
ergo resurrectio erit naturalis. Item dicit Paulus: insipiens homo tu, quod 10
seminas non vivificatur, nisi prius moriatur, sicut patet in grano quod prius
moritur quam resurgat aliud. Ergo auctoritate apostoli resurrectio erit natu-
ralis. Hoc idem probatur exemplo phoenicis qui proprio calore redigitur in
pulverem et tertia die redintegratur.

Contra: in tricesimo septimo capitulo Ezechielis: ossa congregabuntur ad 15
ossa et tunc superveniet cutis et caro et sic resurget homo. Sed ossa congregari
ad ossa sponte est miraculosum, ergo resurrectio erit miraculosa.

Item in resurrectione fiet regressus a privatione in habitum, quod non fit
per naturam, sed per solum miraculum. Ergo resurrectio erit miraculosa.

Item si dicatur quod resurrectio sit unio animae cum corpore, sed singulis 20
diebus unitur anima corpori, ergo singulis diebus fit resurrectio, quod falsum.

Solutio: resurrectio secundum quod est terminus praedicamentalis actio
est resurgentium, qui enim resurgit agit. Similiter resurrectio partim erit natu-
ralis partim miraculosa: miraculosa quantum ad hoc quod ibi fiet regressus de
morte ad vitam et quantum ad hoc quod erunt agilia, subtilia, omnem lapidem 25
penetrantia, impassibilia, radiosa. Et sicut contingeret de caeco, quod si prae-
paretur ad videndum, praeparatio illa esset miraculosa, // visio naturalis quia fol. 74va
naturaliter videt, ita praeparatio ad resurrectionem erit miraculosa, actus
resurgendi naturalis. Praeparatio, dico, erit miraculosa, quod scilicet ossa
insensibilia congregabuntur sponte ad ossa. Unde etiam dicit Hieronymus quod 30
si sepulcra ubi sunt ossa sanctorum paulo ante resurrectionem aperientur, non
invenirentur ibi ossa.

Illis autem rationibus quibus nititur probare quod resurrectio tantum erit
naturalis ita respondemus: si de grano surgat granum ibi est natura, sed
si de mortuo homine surgat vivus illud est supra naturam. 35

Illud enim proprie dicitur miraculosum, quod est supra solitum cursum na-
turae. Sed mortuum fieri vivum est praeter solitum cursum naturae, quare non
est naturale sed supra naturam. Quid aliud dicimus quod apostolus per illud
quod minus est probat illud quod maius est, nec est ibi sufficiens probatio, quod
resurrectio sit naturalis. Simile est illud, quod dicit dominus in Evangelio ibi: 40
ut autem scias quod filius hominis habet potestatem dimittendi peccata tibi
dico surge. Ad aliud dicimus quod non est simile de pulchritudine phoenicis
et de pulvere hominis. Ibi enim operatur natura per corruptionem, sicut patet

⁷ L. Hödl, a. a. O. 329.

quod de ligno putrido et corrupto nascitur musca, ibi corruptio unius est gene-
 45 ratio alterius.

Sed alio modo fiet in generali resurrectione, ubi corpora renascentur in incor-
 ruptionem. Et mortui resurgent incorrupti secundum apostolum per hoc quod
 dicit mortui indeterminate, nullum excludit. Ergo omnes mortui resurgent in-
 corrupti, ergo immutabiles, ergo omnes immutabuntur, ergo omnes erunt impas-
 50 sibiles, quod falsum.

Solutio: omnes resurgent incorrupti, id est integri, scilicet in corpore et
 anima. Item omne passibile de natura est corruptibile, sed corpora glorificata
 erunt palpabilia, ergo corruptibilia.

Item dominus volens ostendere veram probationem discipulis suae resur-
 55 rectionis exhibuit se palpabilem. Sed hoc potius erat signum corruptionis quam
 glorificationis.

Solutio: corpora gloriosa resurgent tangibilia, localia et visibilia et in
 vera dimensione corporali. Unde: palpete et videte, quod spiritus carnem et
 ossa non habet etc., erunt autem tangibilia a corporibus similibus. Per hoc
 60 solvitur illud omne palpabile a corpore non glorificato, scilicet est corruptibile.
 In hoc autem quod dominus ostendit se palpabilem Thomae, hoc fuit mira-
 culosum. Et non fuit tantum signum gloriosae resurrectionis. Volebat enim
 dominus duo ostendere in corpore suo: veritatem scilicet resurrectionis et
 gloriam. Veritatem ostendit per hoc quod ostendit se palpabilem; gloriam osten-
 65 dit per hoc quod ianuis clausis intravit. Et hoc est illud quod dicit auctoritas
 quod dominus ostendit contraria in corpore glorificato suo.

Item quidquid facit distantiam est locale, sed corpora glorificata facient
 distantiam, ergo erunt localia. Sed supra ultimam sphaeram non est locus, ergo
 corpora glorificata non erunt in loco.

70 Praeterea: quomodo erit ibi locus ubi nulla erunt elementa.

Item probatur quod plura corpora glorificata possunt esse in eodem loco,
 sic illa gloriosa corpora erunt ita subtilia quod omnem miccum penetrarent.
 Esto quod aliquod corpus penetret lapidem, ibi est simul corpus glorificatum
 cum corpore non glorificato in eodem loco. Sed maior convenientia est inter
 75 duo corpora, duo glorificata possunt esse in eodem loco, et si duo eadem ratione
 tria, et ita infinita in eodem loco possunt esse. Ergo secundum hoc tota cac-
 lestis curia posset esse in eodem loco.

Solutio: corpora glorificata suo modo erunt localia et movebuntur de loco
 ad locum adeo velociter sicut modo movetur animus. Et illa loca erunt tunc
 80 alterius modi quam modo sicut et corpora. Unde corpus glorificatum et corpus
 non glorificatum simul possunt esse in eodem loco, quia nullum corpus est ita
 persolidum, quod non sit porosum. Corpus autem glorificatum ita est subtile
 quod penetrat aliud corpus corruptibile per poros illos sicut et per vitrium quod
 fol. 74vb est solidissimum penetrat radius solis. Sed corpora glorificata ita erunt solida
 85 et / firma quod non erunt porosa, et ideo non erunt in eodem loco.

Item omnes resurgent in mensuram aetatis plenitudinis Christi. Sed obicitur
 de vano et de gigante et de gibboso homine. Videtur quod tales resurrecturi
 sint. Quidquid enim est de veritate humanae naturae resurget. Sed si tales
 resurgant indecentes erunt. Si enim resurgat sanguis per diminutionem sub-
 90 tractus et capilli recisi et unguis recisae magna esset indecentia.

Item quaeritur, quid appelletur veritas humanae naturae, si illud quod
 sumpsimus ab Adam. Sed secundum hoc in modica quantitate resurgeret quilibet
 cum in unoquoque valde parum in unumquemque sit transfusum. Item
 obicitur de costa Adae. Videtur enim quod debeat restitui Adae in resurrec-

tione, et ita Eva non resurget, quod dixerunt quidam haeretici in hoc sumentes erroris sui occasionem, ut dicerent quod mulieres non resurgerent. 95

Solutio: quidquid est de veritate humanae naturae resurget, id est verus homo resurget. Accidentes naturae superfluitates, id est recisiones unguium et capillorum et subtractiones sanguinum non resurgent. Et veritas illa humanae naturae est ab Adam, et non ab ipso tantum, sed ab illis in quibus est multiplicata per successionem. Unde ad quod seminaliter transfusum est in me ab integritate Adae, resurget in me, et non solum aliquid de integritate Adae, sed de integritate patris mei et de integritate matris ita quod verus homo resurgam. Quidquid ergo est de veritate humanae naturae vel in illo cuius est vel in illo in quo fuit multiplicata resurget. Per hoc solvitur obiectio de costa Adae quae in Eva fuit multiplicata. 100 105

Ad aliud dicimus quod capilli et ungues resurgent, id est quidquid est de veritate humanae naturae in capillis et unguibus resurget. Et nota quod sicut in statua fusili si iterum funderetur quod fuit pes forte esset manus, ita erit in resurrectione. 110

Item quaeritur, utrum momentanea debeat esse resurrectio. Quod probatur; in momento in ictu oculi etc. 110

Contra: probatur quod erit successiva. Dicit enim apostolus: mortui qui in Christo sunt resurgent primi, sed ubi prius, ibi posterius, ergo successio, ergo resurrectio erit successiva. 115

Item quando ossa congregabuntur ad ossa, nonne erit ibi successio et localis motus.

Item quomodo erit resurrectio in momento, cum prius visuri simus iudicem et prius debeant locari a dextris boni et mali a sinistris.

Item Augustinus: vivi rapiuntur in aera et ibi moriuntur et ibi purgabuntur. Sed Hieronymus dicit contrarium, quod statim de vita transibunt ad gloriam. 120

Solutio: successiva erit resurrectio, sed dicitur esse momentanea quia cito fiet. Item movebuntur a locis suis gloriosis ad alia loca gloriosa et ita erit ibi motus localis, scilicet gloriosus.

Ad aliud dicimus quod Hieronymus et Augustinus non sunt contrarii. Hieronymus enim non iudicavit esse mortem quia parum detinebuntur in morte. 125

Item eiusdem substantiae quoad speciem erunt damnati et salvati, sed subtilitas et agilitas in corporibus glorificatis est de substantia ipsorum. Ergo corpora damnatorum erunt et agilia, quod falsum.

Item si subtilitas et agilitas sint de substantia corporum glorificatorum, ergo tunc erunt alterius substantiae quam modo, quod iterum falsum. 130

Item quaeritur utrum quinque sensus debeant remanere in patria, et videtur quod non, quia gustus non ibi erit nec etiam odoratus, quia si est, ergo integra non erit resurrectio.

Solutio: ibi erunt quinque sensus, quidam ad essentiam et ad usum, alii in essentia, sed non in usu et ibi erunt non in singulis glorificantur. 135

Item obicitur de sanguine Christi qui invenitur in terra cum simul resurrexit cum Christo. Christus enim in carne et sanguine glorificatus est. Quomodo ergo invenitur in terris?

Solutio: de sanguine secure dicendum est quod quidquid de veritate humanae naturae est in sanguine Christi restitutum est et glorificatum est in resurrectione. Unde si aliquid sanguinis ipsius quod sit de veritate humanae naturae inveniatur in terris, miraculosum est cum illud idem sit in caelis. 140

Auch in dieser Darstellung der die Auferstehung betreffenden Fragen wird die Universalität der Auferstehung lediglich konstatiert und diesem Problem darüber hinaus keine Aufmerksamkeit geschenkt. Dagegen wird die Frage nach dem wunderbaren bzw. natürlichen Charakter eingehend behandelt und um einen neuen Gesichtspunkt erweitert, nämlich ob die Auferstehung eine *actio* oder *passio* sei. Unser Autor sieht in der *resurrectio*, sofern man sie als *terminus praedicamentalis* betrachtet, d. h. unter dem Gesichtspunkt der aristotelischen Kategorien, eine *actio resurgentium*. Gleichwohl ist sie kein rein natürlicher Vorgang, sondern teils wunderbar teils natürlich. Die Vorbereitung der Auferstehung, der *regressus* vom Tod zum Leben, die Verwandlung der Materie zur *agilitas*, *impassibilitas* und *subtilitas*, ist wunderbar, der *actus resurgendi* jedoch ist natürlich.

Der Auferstehungsleib wird keineswegs spiritualistisch verstanden. Er wird in wirklichen körperlichen Dimensionen existieren, allerdings in einer anderen Seinsweise als der jetzigen, insofern diese Dimensionen in ihrer Qualität von unseren verschieden sein werden, und deshalb von uns nicht erkannt werden können.

Aus diesem Grunde war es nur durch ein Wunder möglich, daß Christus sich nach seiner Verherrlichung seinen Jüngern zeigte und von Thomas berührt werden konnte, nicht jedoch, weil er nicht in wirklicher Leiblichkeit existierte.

Schließlich wendet sich unser Anonymus auch dem viel diskutierten Begriff der *veritas humanae naturae* zu. Was unter diese Umschreibung fällt, wird auferstehen, mit anderen Worten, der wirkliche Mensch. Es werden hier zur Bestimmung dieses Begriffs zwei der bekannten Thesen in eine zusammengefaßt: „Et veritas illa humanae naturae est ab Adam et non ab ipso tantum sed ab illis in quibus est multiplicata per successionem“⁸.

Abschließend wird noch ausgeführt, daß die Auferstehung *successive* vor sich geht, aber wegen der Schnelligkeit des Vorgangs wie in einem Augenblick sich ereigne.

⁸ Textgrundlage lin. 99 f.

IX. Gaufried von Poitiers und Guido von Orchelles

A. Die Ausführungen des Gaufried von Poitiers zur Eschatologie beschränken sich im wesentlichen auf die Auferstehungslehre und sind insofern von besonderem Interesse, als sie einen wörtlichen Auszug aus der *Summa coelestis philosophiae*¹ des weit- aus bedeutenderen Robert Courson² darstellen, von der nur der zweite Teil *De moribus* erhalten ist. In den drei Quästionen *De resurrectione generali*, *De resurrectione capitis* und *De resurrectione membrorum* werden die wichtigsten Probleme der Auferstehungslehre behandelt.

Gaufried von Poitiers, Summe
Cod. lat. Paris. Nat. 3143, fol. 112vb—114rb;
Cod. lat. Brugens. 220, fol. 136va—138ra.

De resurrectione.

1

Sequitur de resurrectione, de qua certum est quod quidquid est de veritate humanae naturae resurget. Est autem veritas humanae naturae sicut dicit Augustinus caro et anima simul iuncta. Veritas dicit ad exclusionem idolorum; dicunt enim philosophi idolum constare ex imagine et spiritu praesidente quod nihil est. Item dicunt haeretici, quod Christus phantasticam carnem assumpsit, unde dicebant quod sicut ex falsa carne et spiritu nihil, ita ex carne Christi et spiritu praesidente nihil. Quod falsum est. 5

Dicimus ergo quod omne illud quod facit ad hoc, quod homo vere sit, resurget. Immo dicimus quod quidquid est pars hominis constitutiva vel exigitiva vel pars partis resurget. Verbi gratia: corpus resurget anima, pes et alia membra, et si forte non resurgat in pede quod fuit in pede nec in unguibus quod fuit de unguibus. Unde dicit Augustinus in glossa ad Ephesios: si quid in parte aliqua enormiter abundavit per totum spargetur. De substantialibus aliis proprietatibus dicimus quod eadem erunt, sed non dicimus ita de accidentalibus. Non enim surget corruptio, immo loco eius erit incorruptibilitas; non forma obscura, immo loco eius erit claritas, non grossities, immo loco eius subtilitas, non ponderositas, immo loco eius agilitas. De corpore ergo quod vides in sepulcro dico, quod ipsum resurget et ipsum est pars veritatis humanae naturae, id est pars verae humanae naturae. Nihil enim aliud est veritas humanae naturae quam vera humana natura. 10 15 20

¹ A. M. Landgraf, *Introducción*, 209: El cuarto libro de la Suma de Gaufriedo de Poitiers es un extracto hecho al pie de la letra de la Summa celestis philosophie de Courson.

² Über sein Leben und Werk berichtet L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 320 f.

Cod. lat. Brugens. 220: 1 de *add generali*; 8 quod *add manifestum*; 9 sit) sic; 10 quod quidquid) quidquid; 10 vel exigitiva) et exigitiva; 12 fuit in) fuit de 13 quid) quis; 14 aliis) alii; 20 id est . . . naturae om;

Sed obicitur quod dicit Augustinus quod de occultis sinibus naturae totum redintegrabit. Qui sunt occulti sinus naturae in hoc corpore de quibus redintegretur // corpus? Nonne hoc ipsum redintegrabitur ita? Sed animadvertite, ubi
 fol. 113ra 25 loquitur Augustinus et de quibus loquitur. Super hunc enim locum: posuerunt mortalia servorum tuorum, est eius glossa quae ita dicit; escas volatilibus caeli posuerunt, quasi quicquam eorum deperiret, cum ipse ex occultis naturae sinibus redintegret totum. Unde sic est exponendum: ex occultis, id est ex his quae sunt occulta in sinibus naturae. Naturam appellat quatuor elementa in quibus
 30 multa quae fuerunt de hominibus sunt resoluta et ideo dicuntur in eis esse occulta. Sed quantumcumque in eis occulta sunt et quantumcumque diversa omnia redibunt ad corpus perficiendum quod perfecerunt.

Quidam de modernis dicunt veritatem humanae naturae esse illud, quod fuit deviatum ab Adam in Seth, quod per multa postea est propagatum. Et
 35 quantum est de illo in humano corpore tantum resurget. Sed multiplicatum sicut illud idem modo crescit per fomenta et beneficia ciborum. Sed secundum eos oportet dicere quod accidentale est veritati humanae naturae esse veritatem humanae naturae, quia si anima non fuisset illi parti unita, numquam fuisset veritas humanae naturae.

40 Quaeritur in primis, utrum resurrectio erit miraculosa vel naturalis. Probatur quod miraculosa, quia resurrectio Lazari fuit miraculosa vel puellae cuius adhuc manebant lineamenta, multo magis et illa erit miraculosa, ubi de pulvere in multis locis disperso reparabitur corpus. Item mors Christi fuit causa resurrectionis nostrae quae fuit miraculosa, ergo multo fortius resurrectio
 45 ipsa erit miraculosa. Item mortui qui in Christo sunt resurgent primi. Sed omnes resurgent in ictu oculi, ergo nullus prius resurget alio. Sed si resurrectio esset naturalis sicut est in grano, ita resurgeret unus ante alium, et ita resurrectio erit miraculosa.

Ad hoc dicimus quod sicut granum non resurgit donec sit mortuum, ita
 50 nec corpus resurget nisi prius incineratum. Unde non valet exemplum quod inducit de filia synagogi; ad aliud dicimus, quod non sequitur, quod, si causa fuit miraculosa, quod effectus sit miraculosus, sicut in caeco reparatio est miraculosa, non tamen usus actus est miraculosus. Et praeterea resurrectio dicitur tunc causa efficiens, non quia sine illa haberi non posset nostra resurrectio
 55 naturalis, sed quia sine illa non fieret, sicut dicit glossa super illum locum ad Thess.: non posuit nos deus in iram sed in acquisitionem salutis per dominum nostrum Christum Jesum, ibi supplet glossa: sine quo spes nec salus nec aliud

22 naturae) terrae; 23 sunt *om*; 23 corpore) opere; 24 sed) hoc; 25 et *om*; 25 enim *om*; 26 est *om*; 27 quicquam) quisquam; 37/38 esse . . . naturae *om*; 39 naturae *add* illud solum est veritas humanae naturae aut illud solum, nihil ergo fuit in Adam veritas humanae naturae: si dicat quod illud de quo hoc est deviatum fuit veritas humanae naturae in Adam. Sed sicut filius Seth est deviatum a Seth, ita Seth ab Adam. Ergo potius debes dicere quod illud de quo istud deviatum est veritas humanae naturae quam illud quod est deviatum, immo videtur quod tantum illa de qua factus Adam est veritas humanae naturae quia de illa propagatum est genus humanum. Si instans sic esset, ut ipsi dicunt, nihil esset in Eva de veritate humanae naturae; 47 et ita) sic; 51 synagogi) archisynagogi *add* sicut autem non est miraculum quod de grano incinerato surgit in herbam virentem, sed miraculum esset si antequam esset mortuum surgeret. Ita miraculum fuit de puella quae surrexit antequam esset incinerata, sed non erit miraculum cum resurget tempore suo quod fuerit incineratum; 52/53 sicut . . . miraculosus *om*; 54 tunc) nunc; 54 nostra *om*; 56 deus) dominus;

nos iuaret. Nec valet haec argumentatio. Necessarium erat Abraham habere vitam aeternam, sed non haberet nisi Christus resurgeret, ergo necessarium erat Christum resurgere, fallacia appositione consequentis.

Sed probatur quod resurrectio erit naturalis. Dicit enim apostolus: insipiens tu quod seminas non vivificatur nisi prius moriatur. Et iterum: si mortui non resurgent neque Christus resurrexit. Ergo Christus si resurrexit mortui resurgent. Et ita cum necessarium sit Christum resurrexisse, necessarium est mortuos resurgere. Ergo non erit miraculosa resurrectio.

Item sicut dicit Augustinus: discurrunt per mundum et seminales causas quae insunt rebus cito afferunt quibus unitis ministerio daemonum herba floret et fert fructum. Cum ergo hoc faciant daemones multo magis sancti angeli multa corpora in futuro poterunt reformare. Ergo sicut illud non est miraculosum nec ista resurrectio erit miraculosa.

Ad hoc dicunt magistri nostri, quod non est simile nec de grano frumenti nec de his, quae faciunt daemones. In illis enim est et potentia agendi et patiendi, ut de illis fiat quodcumque deus voluerit, potentia autem agendi, ut in se habeant causam motivam ad producendum effectum. Et sic dicunt esse in grano frumenti, sed dicunt quod non est ita in pulvere, de quo reparabitur humanum corpus. Et sicut lignum potentiam patiendi ut de illo fiat homo, ita dicunt et de pulvere illo. Sed non habet potentiam agendi sicut habet cinis filicis de qua fit vitrum et sicut virgae de quibus fiunt serpentes ministerio daemonum.

Sed obicitur quare potius dicis in illis esse potentiam agendi vel patiendi quam in pulvere illo ex quo recreabitur homo.

Praeterea: philosophus venit in cognitionem resurrectionis futurae, sicut expressum est in Platone. Sed cum philosophus ductu rationis in hoc venit, quare non dicis hoc opus esse naturae, cum philosophus numquam opera miraculosa comprehenderit.

Quid ad hoc ultimum respondeant, nescio; sed ad primum dicunt limitatum esse terminum cuiuslibet speciei conservandi se, verbi gratia: haec species homo conservat se per coitum, haec species granum per seminium.

Cum ergo alio modo conservetur in futuro quam per coitum dicunt esse non naturale, sed miraculosum. Sed cum una species arboris conservet se etiam tribus modis, scilicet per plantationem, per incisionem, per seminium, quare multo magis non dicis, quod haec species homo potest conservari duobus modis. Propter hoc mihi videtur resurrectio mortuorum fore naturalis, sicut solebant dicere omnes antiqui.

Et ad hoc quod obicitur de apostolo, quod mortui qui in Christo sunt primi resurgent etc. respondendum est ita: primi, id est in prima dignitate, ad hoc quod subiungit: deinde nos qui vivimus etc. exponimus, id est in secunda dignitate, nec dicit hoc apostolus de se, sed de illis qui tunc invenientur vivi. Unde quod dicit textus: nos qui vivimus etc. exponimus sic: id est illi de nobis qui tunc vivent. Constat quod apostoli et prophetae et patriarchae resurgent in maiori dignitate quam illi qui futuri sunt nec / te turbet quod dicit in prin-

59 haberet *add* vitam aeternam; 63 resurrexit) resurrexerit; 63 ergo . . . resurrexit *om*;
66 item *add* daemones; 67 insunt) infert; 70 ista) illa; 73 autem *om*; 75 ita *om*;
75 reparabitur) reprobatur; 76 lignum *add* habet; 76 homo) hoc; 77 non *om*;
79 illis) istis; 82 ductu) dictu; 83 quare) quia; 85 respondeant) respondeat;
86 speciei *om*; 87 seminium) seminarium; 88 conservetur) reservetur; 89 etiam) in;
90 scilicet) videlicet; 96 exponimus *add* sic; 99 vivent *add* et; 101 glossa) glossae;
101 sic) sensus;

cipio glossa: hoc ordine resurgemus, primo mortui qui in Christo sunt. Sic enim est hoc ordine, id est hoc modo, sicut solet dici, quo ordine factum est hoc, id est quomodo. Nulla enim successio erit ibi cum sit in ictu oculi resurrectio, sicut dicit apostolus.

- 105 Sed obicitur de hoc quod dicitur in glossa, quod illi qui inveniuntur vivi in raptu moriuntur ubi seminabuntur et statim resurgent; sed nonne simul procedent obviam Christo in aera. Et illi qui suscitabuntur et qui rapiuntur simul in aera, et ita prius resurgent illi, qui prius erant mortui quam qui inveniuntur vivi. Non est verum quia in illo instanti, in quo resuscitabuntur illi qui moriuntur
- 110 in raptu resuscitabuntur illi qui erant incinerati, nec procedit obiectio quod primo debeant resurgere, qui fuerunt prius seminati. In ipsis enim granis videmus, quod aliqua prius veniunt ad maturitatem, quae longe post fuerunt seminata.

De resurrectione capitis.

- 115 Nunc restat videndum de resurrectione capitis et membrorum, de qua sic obicitur: non totus cecidit, ergo non totus resurrexit; non enim cecidit morte animae.

- Dicimus, quod argumentatio non valet, quia hoc verbum cecidi, etsi posset copulare casum miseriae cum non est usitatum quod veniat nisi pro casu culpae.
- 120 etsi etiam copulet casum miseriae, tamen ne videatur copulare casum culpae, non est concedendum de Christo quia ab omni specie mala abstinendus est. Sed nec conceditur quod totus resurrexit quia ab utraque miseria, scilicet animae et corporis. Sed fuitne tam cito glorificata quam cito recessit a corpore vel rediit ad corpus? Dicimus, quod ita sicut et anima Petri quando recessit a corpore suo, sed sane credimus quod sicut anima Petri non habet omnem glorificationem quam habitura est cum corpore, ita nec anima Christi.
- 125 Item separetur ab ea divinitas in illo triduo habebitne illa sublata in illo triduo, quidquid meruit? Necessaria enim videtur argumentatio haec: meruit tantum praemium, ergo necessarium est, ut habeat tantum vel maius.

- 130 Sed contra: meruit tantum praemium habere quantumcumque deus pater potuit dare, ergo habebat tantum, ergo deus pater dare tantum praemium purae creaturae quod non potest maius. Ergo potest puram creaturam aequiparare filio suo homini facto, quod falsum est.

- Prima probatio: quantam gratiam potuit deus dare filio, tantam dedit.
- 135 Ergo eius anima tantam gratiam habuit, quantam deus dare potuit. Ergo et tantum praemium habere meruit, quantum deus dare potuit. Ad hoc solebam dicere quod haec argumentatio non valet: meruit habere tantum praemium, ergo tantum habebat, cum non cadat a merito, sed bene tenet in pura creatura.

104 sicut) ut; 106 resurgent *add* ait enim sic: cur nobis incredibile videtur illam multitudinem corporum quodammodo in aere seminari atque ibi protinus immortaliter et incorruptibiliter reviviscere, quare diceret seminare nisi vellet naturalem esse. Quod autem incinerentur patet per hoc quod subiungitur in glossa ab illa sententia qua dictum est terra es et in terram ibis, non credimus sanctos illius temporis esse inanimates; 107 suscitabuntur et qui) suscitabuntur et illi qui; 108 quam *add* illi; 109 illo) isto; 112 fuerunt) fuerant; 117 animae *add* ad hoc; 118 cecidi) cecidit; 119 cum) tamen; 120 copulet) copularet; 122 nec) vere; 123 tam *om*; 124 vel *add* quando; 124 sicut *om*; 126 Christi *add* unde glossa ad Philippos: exaltavit illum secundum humanam naturam quae glorificata est in resurrectione; 131 habebat) habebit; 131 pater *add* potest; 138 habebat) habebit;

Quod ideo non tenet in Christi anima, quia non posset tantum mereri, nisi esset ei unita divinitas. Unde merito cum separata est divinitas minuetur et gratia et ideo et praemium. In illis autem in quibus non potest minui gratia, non potest minui praemium, nec mihi videtur dicendum, quod nullo modo potuit separari divinitas ab illa anima nec corpore. Dicit enim sic glossa ad Phil: quod non potuit diu detineri in mortem, ergo necessarium fuit non detineri. Ergo necessitatem habebat anima redire ad corpus et corpus coniungi animae sine dilatione. Sed unde adesset illa necessitas, nisi adesset divinitas? Hac igitur ratione dico, quod nullo modo potuit separari nec a corpore nec ab anima.

Ad hoc quod incidenter opponit, quod scilicet habuit tantam gloriam, quantam deus dare potuit de gratia non dubito nec de gloria discredere.

Sed nonne creare animam vel infundere est magna gloria, habuitne ergo Christus hanc gloriam creatam, quia videtur quod deus potuerit dare? Breviter dico, quod si hoc est gloria dedit ei deus, ut scilicet posset conferre gratiam impio et posset animas de nihilo facere.

Et auctoritates quae dicunt, quod in eo quod homo non potuit conferre gratiam, dicimus quod causa eius dicti est, quia si purus esset homo, non posset ei dare, unde bene per opera se deum esse probabat, quia si purus homo esset talia facere non posset. Item oportebat Christum pati et sic intrare gloriam suam.

Sed contra: fuit alius modus salvandi deo non possibilis, ergo non oportebat. Dicunt magistri nostri, quod oportebat, id est expediens erat, sed non necesse. Sed contra: sic ipse habebat necessitatem moriendi, assumptam ergo habebat necessitatem moriendi, ergo necesse erat ipsum mori.

Praeterea erat mortalis in eadem significatione in qua ego sum. Sed mea mortalitas est necesse mori, ergo et sua, et ita necesse erat ipsum mori.

Item proba quod necesse erat ipsum sic intrare in gloriam suam, quia in tempore suae mortis erat necesse, ergo necesse erat simpliciter. Probatio primae: in illo instanti, in quo est mortuus; Christus est mortuus, ergo resurget. Primum huius argumentationis non potest esse verum sine illato. Ergo argumentatio est necessaria, sed primum est necessarium, scilicet Christum mortuum esse, ergo consequens est necessarium. Sed si surrexit intrabat in gloriam, ergo necesse est ipsum intrare in gloriam, et ita necesse erat Christum pati et necesse erat intrare in gloriam suam. Et ita totum est de opportunitate necessitatis.

Verum est procul dubio quod in aliquo tempore erat necesse Christum mori, quoniam scilicet habuit carnem mortalem et in morte fuit necesse ipsum resurgere. Sed antequam esset homo, erat opportunum expediens non necessarium.

140 merito *om*; 142 nec) nunc; 144 mortem) morte; 145 habebat) habuit; 146 divinitas) deitas; 146 divinitas *add* quod etiam sic proba: tantam caritatem habuit in via quantam in patria quia tantam gratiam nec fuit melior in patria quam in via. Ergo tanta fuit caritas in via quanta in patria. Sed quantum quis diligit in via tantum cognoscit in patria et e converso. Sed contra: cognitio patriae tanta est quanta est caritas patriae et quanta est caritas patriae tanta est caritas viae, ergo tanta est cognitio patriae quanta caritas viae. Ergo necessarium est tantam esse cognitionem patriae quantam caritatem viae. Sed non potuit deus maiorem dare caritatem, ergo nec maiorem cognitionem similiter non est invenire aliquod aliud donum, ergo non potuit deus dare maius donum quam dedit, ergo nec maiorem gloriam; 151 potuerit) potuit; 156 opera) omnia; 157 intrare *add* in; 158 possibilis *margin*; 159 necesse) erat necessarium; 162 in *om*; 162 mea) in ea; 169 surrexit) resurrexit; 171/172 opportunitate necessitatis) necessitate opportunitatis; 175 sed) scilicet; 176 incommunicabile *bis*;

Item sicut illud quod est incommunicabile non potest esse, quin sit incommunicabile, ita communicabile non potest esse, quin sit communicabile. Sed incommunicabile non habet verum esse, si sit communicatum eadem ratione communicabile non habet verum esse, si sit incommunicatum. Sed anima exuta a
 180 corpore est incommunicata, ergo non habet verum esse, cum sit communicabile.

Dicimus quod prima argumentatio non valet, instantia: est invisibile et invisibile quia invisibile non potest esse, quin sit invisum, sed visibile bene potest esse ita quod non erit visum.

fol. 113va Item in resurrectione // non nubent, eadem ratione non comedent. Ergo
 185 potius dominus probavit se non surrexisse comedendo quam surrexisse. Item duo contraria ostendit dominus in corpore suo: palpabile eiusdem naturae, ut informet ad fidem; et incorruptibile alterius ut invitaret ad praemium. Sed quomodo per palpabile invitavit ad fidem cum corpus glorificatum sit impassibile?

Praeterea: fueruntne duo contraria in eodem subiecto? Si fuerunt, eadem
 190 ratione idem corpus potest esse album et nigrum simul.

Ad primum respondent magistri nostri sicut ego respondeo. Ad
 secundum quod ex talibus syllogizandum est qualia dederit respondens. Cum ergo ipsi essent simplices et idiotae non advertebant quod in resurrectione non comederent. Unde bene probabat eis dominus resurrectionem per comestio-
 195 nem, sensibilibus sensibilem faciens probationem quam potius faceret sapientibus improbationem.

Sed contra: ille comedit, ergo vivit; et heri mortuus est, ergo resurrexit. Non est sapiens in mundo qui huic argumentationi resistere posset, immo stultus esset, qui sisteret et ita dominus probatione necessaria se probabat resurrexisse,
 200 necessaria, inquam, tantum idiotis, sed etiam necessaria per se et tali quae videtur maxime sapientibus, quod bene concedo.

Dico ergo quod necessario probat dominus se resurrexisse, et tamen non probat se resurrexisse resurrectione gloriae nec resurrectione temporalis vitae, sed resurrectione simpliciter, sicut ille, qui probat de aliquo esse animal non
 205 ideo probat, quod sit rationale vel irrationale. Unde dicerem de hac, quod haec est falsa. Christus probat resurrectionem quam habet, nec valet haec argumentatio: probat se resurrexisse, sed non resurrexit nisi resurrectione gloriae. Instantia: tu scis hominem esse in Anglia in hac domo, sed non est in hac domo nisi iste, ergo tu scis istum esse in hac domo.

210 Ad aliud respondeo eodem modo ostendit palpabile, ut informaret ad fidem resurrectionis nec ipsi conferebant quod resurrexisset ad gloriam vel temporalem vitam, nec dominus hoc ostendere curabat.

Ad hoc quod obicit quod potius probaret per palpabilitatem se non resurrexisse, dico quod non est verum. Sed probaret se resurrexisse resurrectione
 215 gloriae. Sed per hoc quod ostendit incorruptibile, ostendit gloriosam resurrectionem, nec sunt contraria simpliciter incorruptibile et palpabile, nam omnia

177 ita) ergo; 177 quin) quod non est; 178 communicatum *add* ergo; 181/182 ininvisibile) visibile; 184 non nubent) si nubent ergo 184 comedent) comedant; 185 comedendo... resurrexisse *om*; 187 informet) informaret; 187 alterius *add* gloriae; 188 palpabile) palpate; 188 invitavit) invitaverit; 188 impassibile) impalpabile; 189 subiecto *add* quod si non fuerunt quid est quod dicit glossa; 189 fuerunt *add* ergo; 195 quam) quae; 195 sapientibus) sensibilibus; 197 ille) iste; 199 sisteret) resisteret; 200 inquam *add* non; 200 quae) qui; 206 nec) non; 207 gloriae *add* ergo probat se resurrexisse resurrectione gloriae; 208 Anglia *om*; 209 tu *om*; 210 ad *add* hoc; 211 resurrexisset) resurrectio esset; 211 vel *add* ad; 214 se *add* non; 217 sunt) erunt;

glorificata corpora talia sunt, sed dicuntur contraria, ut nunc quia in tempore nihil est incorruptibile, quod sit palpabile. Sed in gloria non est ita. Istud tamen verum est, quod corpus glorificatum non potest tangi a non glorificato, nisi per miraculum. In corpore enim non glorificato impedimentum est, quare tangere non possit glorificatum, et illud impedimentum fuit ad tempus ab apostolis sublatum, quando corpus Christi palpaverunt, quod non corpora glorificata sint palpabilia. Sic dicit Gregorius in sua legenda: ego apocrifarius romanae sedis missus sum Constantinopolim, ubi inveni quosdam laborantes ista haeresi, qui credebant corpora glorificata non futura palpabilia, quibus tam viriliter tamque potenter restiti, quod non est inventus post, qui illam haeresim suscicaret. Item dicit Beda super Lucam: ideo cicatrices reservavit, ut patri pro nobis supplicans, quale genus mortis pro nobis contulit, semper ostendat. Sed hoc non intelligitur de ostensione visui corporali, ergo de intellectuali. Ergo melius intelligit pater quam si non reservasset. Dicimus quod is est sensus: ideo reservavit, quasi ostendit et sic innuitur affectus dilectionis quam habet erga nos.

Item super Lucam: Petrus et si crederet resuscitatum turbari potuit cum clausis ostiis discipulis cum corpore suo ex improviso se ingresserit. Dicimus quod turbatus fuit ex dissuetudine videndi, quia non videbat aliquid tale et non contulit hunc modum intrandi cum fide quam habebat.

Item viderunt eum visu corporis et tamen non viderunt nisi formam circumfusam corpori. Eadem ratione debet concedi quod corpus Christi videtur visu corporis propter formam sub qua est vel si in rei veritate non viderunt corpus eius nec tetigerunt, sed tantum formam peregrini, quae ipsius non erat, eadem ratione non comedit sed omnia facta sunt fraude. Sicut legitur in legenda beati Silvestri de quodam malefico qui phantastice apparebat in cuius forma volebat. Sed illa forma peregrini erat in ipso corpore Christi, ergo cum illa esset obscura et corpus Christi obscurum; et ita erat clarum et obscurum simul.

Item tu dicis quod in transfiguratione viderunt discipuli quandam formam claram circumfusam, quae non erat in corpore eius similiter post resurrectionem, quare non dicis similiter, quod forma, quae est in corpore Christi in altari non sit in aere circumfuso, vel si illa sit sine subiecto, quare non dicis de illa, quae erat circa corpus Christi, quod erat sine subiecto.

Item Lucas dicit quod oculi eorum tenebantur, ne eum agnoscerent. Sed nonne impossibile erat quod in tali forma eum agnoscerent? Teneorne ego ne sim asinus? Videtur ergo quod in tali forma apparebat quod eum agnoscerent, nisi impedimentum esset in oculis eorum. Quod videtur Marcus velle, qui dicit: apparuit eis in aliqua effigie, glossa non in natura sua.

Dicimus quod non viderunt eum in forma glorificata illi duo tunc, sed habebat quandam formam puram, quae non erat in eo, sed in aere circumfuso. Sicut in transfiguratione erat claritas in aere circa corpus suum tunc ponderosum et sicut mediante illa forma videbant illum, quia visus illorum illam formam penetrabat et corpus Christi vere tangebatur ita et post resurrectionem formam obscuram penetrabat et corpus Christi tangebatur. Oculi autem duorum discipu-

219 a non glorificato) angeli; 222 palpaverunt *add* sed nonne illud impedimentum est grossities corporis? Non, sed effectus grossitiei qui ad tempus sublatus est; 222 non) autem; 224 ista) ita; 225 tamque) tamquam; 225 potenter) potens; 228 quale) quia; 228 contulit) pertulit; 228 sed) et; 231 ostendit) ostendat; 231 sic) discet; 234 videbat) videat; 239 erat *add* ergo; 242 sed) vel; 246 quare) quia; 247 quare) quia; 251 ergo *om*; 253 eis) illis; 255 puram) obscuram; 256/257 ponderosum *add* ut quidam dicunt; 258 resurrectionem *add* et;

260 *lorum tenebantur quia aurisia erant percussi, sicut oculi Syrorum quaerentium Elisaeum qua amota cognoverunt eum in fractione panis, videndo eam formam quam prius viderant non agnoscendo. Et ideo dicitur quod oculi eorum tenebantur. Ideo dicit Marcus quod viderunt in aliqua effigie. In aliqua dico quan-*
 fol. 113vb *tum ad eos, et ideo dicit interlinearis: non in natura sua.*

265 *Hoc / quomodo factum sit, Lucas exponit dicens: oculi eorum tenebantur; et ita vult glossa, quod idem sit eum apparuisse in alia forma quam oculos eorum teneri.*

Ad aliud dicimus quod, licet sub forma peregrini vidissent eum visu corporali, non tamen est concedendum quod visu corporali videtur corpus Christi in altari
 270 *sub forma panis. Forma enim panis subiectum est quoad servitium, habet enim saporem et fractionem et praebet obstaculum sensui, quod non faciebat illa forma obscura quam dominus circa se habebat. Unde erat pervia visui, et ita vere et non fallaciter videbant illum.*

Ad aliud obiectum dicimus, quod corpus Christi est sub forma panis ita,
 275 *quod nullus aer in eodem loco in quo forma est et corpus Christi est, quod non erat in transfiguratione. Sub illa enim non erat alio modo quo aliquis sub habitu suo et formae aer erat intermedius inter formam et Christum. Item glossa super istud verbum Lucae aperti sunt oculi eorum et removetur impedimentum quod erat in oculis eorum, ne agnosceretur et nonne a deo tenebantur oculi*
 280 *eorum, non a diabolo.*

Dicimus quod glossa illa mystice.

Sequitur de resurrectione membrorum.

Ego deus Abraham, deus Isaac, deus Iacob, per hanc auctoritatem probat dominus resurrectionem mortuorum. Unde subiungit: non est deus mortuorum
 285 *sed vivorum, quasi dicat ex quo animae eorum sunt, necesse est eos resurgere. Sed quae probatio est ista, quae si animae sint, corpora sint resurrectura? Dicimus quod probatio optima est ad hominem; Sadducaei contra quos disputabat negabant resurrectionem mortuorum et dicebant animas simul cum corporibus interire et probato uno probatur et reliquum. Et si aliqui essent, qui crederent*
 290 *animas vivere sed corpora numquam resurrectura, essetne probatio bona contra ipsos? Mihi videtur quod ita. Cum enim anima naturaliter habeat esse per se, satis probabiliter puto quod necessitatem habet redeundi ad corpus vel in compositione nec puto quod habeat plenum esse sine corpore. Unde dicunt omnes sancti quod tunc habebit plenum gaudium, quando erit cum corpore, cum quo*

261 qua) quasi; 261 amota *marg*; 263 dicit *add* etiam; 263 aliqua dico) alia dico; 269 videtur) videatur; 271 fractionem) factionem; 272 unde erat) erat enim; 275 nullus) nihil *corr. ex* nullus; 275 et) nisi; 276 alio) aliquo; 277 formae) forte; 278 istud) illud; 278 eorum *add* cum benedictum panem porrigit aperiuntur oculi eorum; 280 eorum *add* et; 281 mystice) mystica est. De resurrectione membrorum; 284 subiungit) subiungitur; 285 sed vivorum *om*; 286 corpora sint) corpora sunt; 287 quos *add* dum dominus; 290 resurrectura) surrectura; 291 per se) pars; 292 habet) habeat; 293 corpore *add* anima enim naturaliter vult incorporari id est ex quo naturaliter est in corpore vult detineri. Unde Augustinus: dubium non est captam a carnis sensibus mente et post mortem ipsa carne deposita non sic videre immutabilem substantiam sicut angeli vident alia latentiori causa sive idem quia vel inest ei appetitus naturalis corpus administrandi quo retardatur quodammodo ne tota intentione tendat in illum coelum summum donec ille appetitus conquiescat. Et ita a parte innuit Augustinus quod naturale est esse in corpus et ita necesse habet redire ad corpus; 294 erit cum) erit in;

multum desiderat esse. Unde posset dominus probare: animae sunt, quae habent 295
necessitatem redire ad corpus ergo necesse est ipsas redire ad corpora, et ita
necesse est corpora resurrectura.

Item: omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur, sicut dicit
glossa: non immutabimur omnes a corruptionis qualitate; mali enim erunt cor-
ruptibiles, non quod possint desinere esse, sed quia semper patientur in tantum, 300
ut in infinito desiderent mori. Constat enim quod deteriorabuntur in corpore et
anima. Quia, sicut dicit Augustinus, tanta erit eorum caecitas quod non poterunt
de deo cogitare. Modo aliquando de deo cogitant quia habent aliquem appetitum
beatitudinis, quia habent aliquem boni amorem, quem habet omnis naturaliter
creatura rationalis. Sed tunc ita conturbabuntur, quod non possit fieri impetus 305
cogitationis nisi ubi erit vis doloris. De corporibus autem hoc certum est, quod
erunt grossa, ponderosa et deteriora et passibilia. Et hoc erit eis maxima poena,
quod non poterunt desinere esse, ut enim sine fine crucientur. Sine fine vivere
compelluntur vel compelluntur, sed de sanctis non erit ita. Ipsi enim triplicem
dotem habebunt in anima et quadruplicem in corpore sicut alias diximus. Unde 310
ipsi vere immutabuntur, quia in melius mutabuntur. Resurgent autem tam boni
in mensuram aetatis plenitudinis Christi. Et dicitur ibi in glossa, quod si quis
in parte aliqua enormiter abundaverit per totum spargetur et hoc intelligendum
est de sanctis, qui sine omni deformitate resurgent. Et sicut vides in fusili statua,
quod aliquid quod erat in manu antequam funderetur, quod est in pede vel in 315
alio membro. Sic erit in corporibus illis, non enim est necesse quod de manu
reparetur manus vel de ungula unguis, sed necesse est, ut totum simul reformetur
de toto. Nec ille qui habebat tres manus, habebit tres manus in iudicio, sed quod
sic fuerat in manibus spargetur per totum corpus. Nec est putandum, quod omnes
sint aequalis staturae, licet aequalis aetatis. 320

Multum enim demovetur a quibusdam et multum addetur quibusdam, sed
tanti resurgent pueri quanti fuissent si vixissent per aetatem plenitudinis Christi
et senes tanti quanti fuerunt, dum essent illius aetatis. Nec ideo turpiores erunt,
nam si pauci sunt non enim turpes sunt propter parvitatem, sed propter incom-
petentem membrorum dispositionem. Adeo enim pulcher parvulus puer ut vir 325
magnus.

Sed dicit Augustinus in Originali super hunc locum: si quis contendit in ea
statura quemque resurrecturum esse in qua defunctus est, non pugnaciter est
resistendum et non est contra hoc quod dicit apostolus in mensuram aetatis
plenitudinis Christi, ergo pugnaciter est resistendum. 330

Dicimus quod vel hoc postea retractavit vel hoc dixit tantum de illis, qui
ex ignorantia hoc asserunt, qui parati sunt aliter dicere cognita veritate. Illis
enim non est pugnaciter resistendum, sed amicabiliter admonendum.

Item Augustinus super hunc locum: qui descendit ipse est et qui ascendit
super omnes caelos Christus humanam substantiam quam assumpsit in deum 335
non mutavit, sed consummatione perfecit, ut spirituali virtute quae est solida

300 possint) possunt; 300 patientur) patiuntur; 301 desiderent) desiderant; 302 sicut
om; 305 ita) etiam; 305 possit) possunt; 305 fieri) ferri; 306 autem add eorum;
307 deterioria) deformia; 307 passibilia) palpabilia; 308 fine vivere) vivere; 309 sed)
et; 311 immutabuntur) mutabuntur; 311 boni add quam mali; 312 quis) quid;
313 abundaverit) abundavit; 318 toto) illo; 318 habebat tres) habebat quatuor;
327 originali) orientali; 329 non est contra) nonne est; 331 dixit) dicit; 332 qui) quod;
332 cognita) agnita; 334 locum add ad Ephesios; 336 consummatione) consummationem;
336 est om; 337 penetrat) penetret;

- alterius elementis sibi minime cedentibus penetrat. Ergo simul sunt corpus Christi et elementa in eodem loco multo magis duo corpora glorificata possunt esse in eodem loco. Sed si hoc est, cum neutrum faciat localem distantiam, 340 potest probari quod infinita corpora glorificata possunt esse in eodem puncto fol. 114ra loci. Ad hoc // dicit magister quod non glorificatum cedit glorificato ut magis digno, quod non facit aliud glorificatum. Sed quid est hoc dictum cedit non glorificatum glorificato, cum dicit Augustinus: alterius elementis cedentibus minime sibi, dico quod sicut duo corpora non glorificata possunt esse in eodem 345 loco non glorificato, ita nec duo glorificata in eodem loco glorificato in quo proprie sunt, quia illo circumscribuntur sicut non glorificata non glorificato loco; nec dico quod corpus glorificatum circumscribatur loco non glorificato, sed terminatur illo. Unde non potest aliud glorificatum terminare, quia oporteret quod duo loca glorificata terminaret quod est impossibile.
- 350 Item notandum quod mortale non est differentia hominis, sed a Porphyrio apponitur ad tollendam aequivocationem huius differentiae rationale, quae convenit hominibus et planetis in diversis significationibus. Unde post resurrectionem non erimus mortales. Sed haec est duplex: iste est aptus mori est natus, potest esse suppletio praeteriti, ut sit sensus: est aptus natus mori, id est est natus, 355 in aptitudine moriendi. Et sic vera et non sequitur: ergo est mortalis, quia is est sensus: habet aptitudinem moriendi a natura.
- Quaeritur, si omnes sensus erunt post iudicium et si gustus erit, ad quid erit necessarius. Dicunt quidam quod quinque sensus habebunt, sed non usus nisi illorum qui necessarii erunt. Alii dicunt quod non omnes erunt, quia gustus 360 non erit. Ipse enim ad sustentandam infirmitatem et ideo non erit de veritate humanae naturae. Sed nonne gustavit dominus postquam resurrexit, certum enim est quod comedit. Dicunt quod non gustavit, interior enim ignis consumebat cibum quem masticabat dominus. Certum est enim, quod non intrabat in visceribus eius.
- 365 Item plantati in domo domini etc. glossa: atria initium resurrectionis in qua florebut iusti. Non dico in initio, sed cum audient venite benedicti patris mei, et ita quam cito resurgent non erunt glorificati, sed postea.
- Praeterea si resurgerent glorificati, quare timerent cum certi essent de resurrectione et iam salvati essent.
- 370 Praeterea illi qui rapiuntur obviam Christo in aera, quomodo poterunt purgari in spatio brevi cum alias puniendi essent longo tempore in purgatorio? Ad hoc ultimum dico quod acerbitas unius momenti potest equiparari acerbitem quam passurus esset per viginti annos. Sed cum ignis ille purget crassitudinem aeris et corruptionem terrae istud mirandum erit quod corruptionem vel putredinem terrae de qua reparandi erunt mali non purgabit nec consumet.
- 375 Praeterea ipsi de corruptione sunt, unde Gregorius super hunc locum Iob: nunc dormiens similem, si Adam nulla putredo peccati corrumpere, nullos ex se Gehennae filios generaret, sed soli qui per redemptionem salvandi sunt 380 nascerentur electi. Mirum ergo videtur quod resurgent, cum quasi non sint de

338 elementa) elementum; 343 dicit) dicat; 343 alterius) aliis; 344 glorificata *add* non; 346 circumscribuntur) circumscribitur; 350 notandum) nota; 353 aptus *add* natus; 353 mori est) est *interlin*; 355 is) si; 357 si gustus) signatus; 359 illorum) eorum; 360 enim *add* est; 367 resurgent *om*; 367/368 sed ... glorificati *om*; 371 spatio *add* tam; 371 puniendi) purgandi; 372 hoc *om*; 373 viginti) decem; 378 corrumpere) corrumpet;

veritate humanae naturae, immo de superfluitate, qui omnia novit ita decrevit. Et sic credimus et sic erit. Sed mirandis plus miranda succedunt. Dicit Origenes super Iosue: puto sane quod sancti pugnantes adversus incentores etc. Et Gregorius dicit in sententiis et glossa super hunc locum: statuisti tantum populorum iuxta numerum angelorum dei quod tot homines salvabuntur quot angeli remanserunt in caelo. Sed istud habet ratum ecclesia quod pugna daemonum est usque ad tempus antichristi et tunc solvetur satanas et tanta erit tribulatio quod Apostolus dicit in fine ad Thess: nos debere gratias agere, quod non sumus in tempore tam malo.

Et dominus in Evangelio: quod si fieri possit moverentur electi et nisi abbreviati essent dies non salva fieret omnis caro, id est vix aliquis de omni carne. Et Ioannes dicit: vae vae vae habitantibus in terra quia descendit diabolus ad vos. Argumentamur ergo sic ex prima auctoritate: si quot homines salvantur adulti tot daemones praecipitantur in inferno, non de cetero pugnaturi usque ad tempus antichristi. Ergo usque ad tempus antichristi non erunt tot homines adulti salvi quot sunt mali angeli. Et constat quod novem partibus ampliores salvabuntur quam daemones sunt. Multo ergo restabit ad perficiendum de numero electorum in tempore antichristi ad minus restabunt adhuc novem ordines qui sunt salvandi a tempore antichristi. Quod tempus etiam cum undecim diebus qui superaddentur ad primam post mortem antichristi non facit tres annos et dimidium. Et ita necesse erit, ut per illos tres annos et dimidium salventur sex ordines hominum. Et tamen usque tunc non erit salvatus plus quam unus ordo adultorum. Et de parvulis nescimus quot, sed ut habeamus largum numerum, duplicamus adultos, dicimus quis salvabitur, vere pauci electi. Sed ubi poterunt tot reperiri dicit Isaias: si fuerit numerus filiorum Israel quasi arena maris in veritate reliquiae Israel salvae fient, sed si etiam omnes Iudaei qui tunc erunt et omnes Christiani salventur paucissimus erit electorum numerus. Respectu damnatorum vero sunt significati salvandi per Caleph et Iosue qui soli de tot milibus qui exierunt de Aegypto intraverunt terram promissionis.

Ad hoc quod obiectum est: plantati in domo domini, dico quod glossa psalterii non est ita sicut proponitur a magistris in opponendo immo sic atria initium resurrectionis in qua floreunt sancti dum audient: / venite benedicti patris mei, et hoc sine dubio verum est, quia hoc adverbium dum tale est non instantaneum et in illo tempore in quo resurgent hoc audient venite etc. Bene enim credo, quod glorificata resurgent sicut dicit apostolus: seminatur corporale resurget spirituale, seminatur in corruptione resurget in incorruptione. Et quantum ad hoc credo esse miraculum in resurrectione. Quod enim resurrectio sit, natura est, sed quod talis erit miraculum erit, quia sola dei gratia nulla natura quam ego comprehendam ad praesens.

Ad hoc quod obicitur, quod sancti timebunt, dico quod non timebunt timore poenali, sed usu timoris quod est revereri. Adeo enim reverebuntur ac si timerent. Sub eodem tropo dicitur quod columnae caeli contremiscent et quod timebunt angeli.

384 dicit *om*; 384 statuisti) statuendi; 384 tantum *add* inde; 386 habet) contra; 386 ecclesia) ecclesiae; 392 dicit *add* in Apocalypsi; 393 si) sed; 394 non) ut; 396 sunt) erunt; 397 multo) multum; 399 qui) quae; 401 ut *om*; 404 ubi) unde; 408 damnatorum *add* unde in Isaias: et erunt quasi paucissimi racemi qui remanent vindemia sublata et quasi paucae olivae quae remanent excussa oliva. Hi levabunt vocem et laudabunt (Is. 24, 13–14); 408 vero) vere; 413 tale) temporale; 415 sicut) ut; 418 sed quod) sed; 420 obicitur) obicit;

Sed obicitur de hoc quod dicitur in Iob cum sublatus fuerit: timebunt angeli et purgabuntur timore perterriti.

- 425 Dicimus quod de diabolo dicitur cum sublatus fuerit et ponitur ibi futurum pro praeterito, ut sit sensus: cum sublatus fuerit diabolus timuerunt angeli et purgati sunt timore perterriti, quia tunc confirmati fuerunt. Tunc enim timentes ad dominum conversi sunt et ita confirmati sunt. Ne videamur subterfugere auctoritati propositae. Quia forte sic est in Originali, licet non ita sit in glossa.
- 430 Dicimus quod glossa et textus appellant florere in caelo empyreo gaudere et illam floritionem habebunt cum dictum fuerit: venite benedicti patris mei, sicut dicuntur primo fuisse in gloria, quando cum Domino ascenderunt. Ubi enim dicitur dominus, dicitur eis spiritualiter ministrare dicuntur spiritualiter florere, ad quam floritionem nos perducatur dominus noster Iesus Christus qui cum patre
- 435 et spiritu vivit et regnat deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

1. Die *veritas humanae naturae*

Gleich zu Beginn seiner Darstellung befaßt sich Gaufried mit der *veritas humanae naturae*, die er in der Verbindung von Leib und Seele sieht. In diese Umschreibung dessen, was auferstehen wird, ist der Begriff *veritas* aufgenommen, um alle *idola*, alle Bilder von vornherein auszuschließen. Es wird hiermit eine klare anti-spiritualistische Position eingenommen. Nach dem Verständnis der Philosophen besteht nämlich ein *idolum ex imagine et spiritu praesidente*, so daß diese These in der Anthropologie auf die gleiche Irrlehre hinausliefe, wie sie von den Häretikern vertreten wird, die lehren, daß Christus nur einen Scheinleib gehabt habe. Alles, was zum Sein des Menschen irgendwie gehört als *pars constitutiva* oder *exigitiva*, wird auferstehen. Die substantiellen Proprietäten werden die gleichen sein, nicht dagegen die akzidentellen. So wird an die Stelle der *corruptio* die *incompactibilitas*, der *forma obscura* die *claritas* und der *ponderositas* die *agilitas* treten. Gleichwohl hält Gaufried an der numerischen Identität des vergänglichen mit dem verkärten Leibe fest: „De corpore ergo quod vides in sepulcro dico quod ipsum resurget et ipsum est pars veritatis humanae naturae“³.

Das Verständnis dieses Axioms, daß damit das gemeint sei, was von Adam jedem einzelnen überkommen ist, wird als „moderne“ Ansicht abgelehnt mit der Begründung, es sei für die so verstandene *veritas humanae naturae* akzidentell, *veritas humanae naturae* zu sein, da sie es ja nicht wäre, wenn sie nicht mit der Seele vereint worden wäre.

426 ibi) illud; 430 auctoritati propositae) auctoris proposito; 432 mei add etc.; 433 enim dicitur) enim; 434 ministrare add ibi; 435 noster om; 436 spiritu add sancto.

³ Textgrundlage lin. 18 f.

2. Die Auferstehung als natürlicher Vorgang

Auf breitem Raum und mit besonderem Nachdruck wird auch in dieser Summe das Problem, *utrum resurrectio erit miraculosa vel naturalis* aufgeworfen. Das Material der Argumente pro und contra ist im großen und ganzen das übliche, so daß nur die Stellung, die unser Autor bezieht, von Interesse ist.

Diese ist eindeutig: „propter hoc mihi videtur resurrectio mortuorum fore naturalis, sicut solebant dicere omnes antiqui“⁴. Hierbei verdient vor allem auch der Nachsatz, es sei dies die allgemeine Meinung der Alten gewesen, Beachtung.

Diese Charakterisierung der Auferstehung als natürlicher Vorgang wird jedoch an anderer Stelle noch näher präzisiert. Im Zusammenhang mit der Verklärung des Leibes differenziert Gaufried dahingehend, daß er die Faktizität der Auferstehung als natürlich, ihre Qualität hingegen als wunderbar bezeichnet: „Quod enim resurrectio sit, natura est, sed quod talis erit, miraculum erit“⁵.

Der christologische Bezug, in dem auch hier die Auferstehung gesehen wird, kommt außer an der Stelle, wo davon die Rede ist, daß Christus, sein Tod und seine Auferstehung Ursache unserer Auferstehung sind, durch die Gliederung der Ausführungen in die *resurrectio capitis* und *membra* zum Ausdruck.

Mehr aber als die Fragen nach der Qualität des Auferstehungsleibes, den *notes* und dem Verhältnis zu unserer Existenzweise, was vor allem in dem Problem, inwieweit der auferstandene Christus dadurch, daß er sich seinen Jüngern zeigte, seine Auferstehung oder gar das Gegenteil bewies — in diesen Fragen geht Gaufried über die bereits bekannten Ansichten nicht hinaus — ist für unsere Untersuchung sein Verständnis der *anima separata* und ihrer Zuordnung zum Leib von Bedeutung.

3. Die Existenzweise der *anima separata*

In diesen Überlegungen Gaufrieds steht an zentraler Stelle als ontologische Grundtatsache die Kommunikabilität der *anima separata*. Das Sein der Seele besteht wesentlich darin, sich mitzuteilen. Die *anima exuta a corpore* existiert aber in einem Zustand des Nichtmitgeteiltheits, sie ist gewissermaßen im Gefängnis ihrer selbst eingeschlossen und entbehrt dadurch ihr wahres und eigentliches Sein. Gleichwohl eignet der Seele Substantialität, sie hat ihr

⁴ Textgrundlage lin. 91 ff.

⁵ Textgrundlage lin. 417.

Sein *per se*, von Natur aus. Aus diesen beiden Grundtatsachen nun, dem *esse communicabile* und dem *esse per se*, ergibt sich als Konsequenz die Auferstehung des Leibes mit Notwendigkeit.

In diesem Sinne versteht Gaufried das Schriftwort: „Ich bin der Gott . . . nicht der Toten, sondern der Lebenden“, als einen Beweis für die Auferstehung des Leibes als Auferstehung des Menschen, denn in der Tatsache der Existenz der Seele gründet die Auferstehung des Leibes.

Ebenso hält er es für ein ausgezeichnetes *argumentum ad hominem* gegenüber solchen, die an die Unsterblichkeit der Seele, aber nicht an die Auferstehung glauben, daß die Sadduzäer die Auferstehung mit der Begründung ablehnten, mit dem Leib stürbe auch die Seele, d. h. wenn die Seele nicht sterben würde, dann wäre die Auferstehung keine Frage und kein Problem.

Aus dieser Vorstellung, daß das Sein der Seele im Bezogensein auf den Leib besteht, erhellt ohne weiteres die These, daß die *anima separata*, auch wenn sie bereits der *visio beatifica* teilhaftig ist, nicht ihr volles Glück und ihre ganze Verklärung besitzt, da sie nicht in ihrem wahren Sein, das sie erst in der Verbindung mit ihrem Leib erlangt, wonach sie sich sehr sehnt, den Akt der *visio* vollzieht.

B. Guido von Orchelles

Unter dem unmittelbaren Einfluß des Stephan Langton steht auch die *Summa de sacramentis et officiis ecclesiae*⁶ seines Schülers Guido von Orchelles⁷. Die Kapitel X—XIII⁸ sind eschatologischen Inhalts und handeln *De resurrectione*, *De iudicio*, *De suffragiis ecclesiae* und *De praemiis electorum et de suppliciis reprobatorum*.

Diese Ausführungen stehen nach der Meinung Guidos nicht zufällig im Anschluß an die Sakramentenlehre. Beide Traktate hängen wesentlich zusammen, da die Sakramente zu dem Zweck eingesetzt sind, daß wir mit unserem Haupte Christus zum Ruhm der Auferstehung gelangen können und so „in utroque homine“⁹ verherrlicht sind.

⁶ *Guidonis de Orchellis Tractatus de sacramentis ex eius Summa de sacramentis et officiis ecclesiae*. Ed. D. — O. Van den Eynde. Franciscan Institute Publications. Text Series 4, St. Bonaventure, N. Y. 1953.

⁷ Über Leben und Werk berichten die Prolegomena der Edition, D. — O. van den Eynde, a. a. O. V—XLVII; V. L. Kennedy, *The „Summa de officiis ecclesiae“ of Guy d' Orchelles*, in: MS 1 (1939) 23—62.

⁸ D. — O. Van den Eynde, a. a. O. 224—269.

⁹ Ebd. 224.

Was unsere Problematik angeht, so kommt Guido nicht mehr Bedeutung zu als die eines das vorliegende Material ordnenden und auswählenden Traditors. Nachdem er eine Reihe von Autoritäten zum Beweis der Auferstehung, in der er das *inviolabile fundamentum* unseres Glaubens sieht, angeführt hat, handelt er von dem *modus resurgendi*¹⁰ und bekennt sich zur Auferstehung als einem wunderbaren Vorgang¹¹. Die Widerlegung einiger Argumente gegen die Auferstehung und die Behandlung des Problems: *Quid sit veritas humanae naturae*¹², beschließen den ersten Artikel des X. Kapitels.

Der zweite Artikel *De dotibus resurgentium*¹³ handelt in der üblichen Art von der Qualität des Leibes und der Seele nach der Auferstehung.

X. Wilhelm von Auxerre

Was über die Stellung des Wilhelm von Auxerre am Ende der Frühscholastik allgemein gesagt wurde¹, das gilt auch für seinen Eschatologietraktat. Hier wird das Material, das die Theologen vor ihm zusammengetragen und bearbeitet haben, aufgenommen, formal konsequent durchgegliedert und neu durchdacht an die Theologen der Hochscholastik weitergereicht.

Bei aller Eigenständigkeit des Denkens schließt sich Wilhelm doch sehr stark an Präpositinus, Robert Courson und Stephan Langton an. Der Traktat über die Letzten Dinge im vierten Buch² der *Summa aurea* handelt von der Auferstehung, der Vollendung bzw. Verdammung und dem Tag des Gerichts.

Ein Aufriß der Gliederung des Kapitels: *De sacramentorum effectu sive de resurrectione*³ soll die formale Verarbeitung sowie den thematischen Zusammenhang mit den Problemen, wie sie sich in der Frühscholastik entwickelt haben, veranschaulichen:

¹⁰ Ebd. 226 f.

¹¹ Ebd. 228: *Dicimus quod non est naturalis resurrectio, sed miraculosa.*

¹² Ebd. 230—232; 231: *Potest tamen dici quod omne illud est de veritate humanae naturae quod facit ad substantiam vel ad ornatum.*

¹³ Ebd. 232—237.

¹ Vgl. oben Teil I S. 143.

² L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur*, 366: „Das vierte Buch bietet in den von mir eingesehenen Hss keine substantiellen Verschiedenheiten, so daß man ohne Furcht vor Überraschungen die Druckausgabe verwenden kann.“

³ Ed. Paris 1500, fol. 294 vb—300 ra.

A. De generali resurrectione.

- a) quare debeat corporibus resurrectio
- b) an resurrectio sit naturalis vel miraculosa
- c) quid sit veritas humanae naturae quae sola creditur resurgere.

B. De resurrectione Christi.

- a) qualiter resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis
- b) qualiter Christus probavit resurrectionem suam discipulis suis
- c) qualiter apparuit in specie peregrini.

C. De dotibus resurgentium.

- a) quae sint dotes
- b) de dotibus corporum
- c) de dotibus animarum.

1. Tatsache und Wesen der Auferstehung

Einleitend geht es Wilhelm darum, die Faktizität und innere Sinnhaftigkeit der Auferstehung aufzuzeigen und zwar *auctoritatibus et rationibus*. Die Autoritäten sind die bekannten in diesem Zusammenhang herangezogenen Schriftzitate aus dem AT und NT, ebenso die *in oppositum* angeführten Stellen, die durch sinngemäße Interpretation richtiggestellt werden. Die *rationes pro* und *contra* sind im wesentlichen in den Ausführungen der *solutio* enthalten, in der die allgemeine Auferstehung aufgewiesen wird. Zunächst ist es eine doppelte Ursache, die *causa meritoria* und die *causa effectiva*, die die Auferstehung probabel machen.

Die erstgenannte, die *causa meritoria*, geht auf den der Frühcholastik nicht unbekannten Gedanken zurück, daß auch der Leib sich Verdienste erworben habe und deshalb dafür belohnt, d. h. verherrlicht bzw. bestraft werden müsse. Es bleibt dies jedoch nicht eine wirkungslose Forderung, denn Gott ist gerecht und so wird er, das ist die *causa effectiva*, auch dem Leibe vergelten, was ihm zusteht, das bedeutet aber, er wird ihn auferwecken.

Eine zweite *probatio* hat ihr Fundament in einem sehr intensiv und wesentlich verstandenen Leib-Seele-Verhältnis. Die Seele wird nicht nur vollendet werden, insofern sie *per se* ist, sondern auch insofern sie von ihrem Wesen her auf den Leib bezogen ist. Damit das realisiert werden kann, ist die Auferstehung erforderlich.

Die beiden nächsten Argumente gehen von Aussagen des hl. Paulus aus. Wenn er sagt: „Wenn Christus auferstanden ist, dann werden auch wir auferstehen“, so ist das eine *probatio* des weniger Bekannten durch das Bekanntere.

Schließlich sieht Wilhelm in der Tatsache, daß Paulus die Auferstehung mit natürlichen Vorgängen vergleicht, einen Beweis für die Auferstehung, da hiermit aufgezeigt wird, daß, wenn Gott solche Macht in die Natur gelegt hat, er in ungleich höherem Maße solche Macht besitzt, um die Leiber, die das verdient haben, von den Toten zu erwecken.

2. Der wunderbare Charakter der Auferstehung

Seit sie von Simon von Tournai aufgeworfen wurde, gehört die Frage, *utrum resurrectio sit naturalis vel miraculosa*, zum Grundbestand des Eschatologietraktates. Das Material der Argumente hat Wilhelm von seinen theologischen Vorgängern übernommen und kommt nach ausführlichem Abwägen des *pro* und *contra* zu dem Ergebnis, die Auferstehung könne aus drei Gründen kein natürlicher Vorgang sein. „Prima est quia resurrectio fiet in momento, in ictu oculi. Natura vero operatur successive. Secunda est quia in resurrectione fiet corpus immortale et fulgidum, quia fulgebunt sancti sicut sol. Natura vero non potest talia facere. Tertia causa est quia idem corpus numero resurget sicut dicit Job: quem visurus sum ego ipse et non alius. Natura vero non facit idem corpus numero sed specie, conservat enim speciem per individuorum multiplicationem“⁴.

Zur näheren Erklärung dieser Behauptung unterscheidet Wilhelm einen dreifachen Potenzbegriff. Einmal bezieht sich *potentia* auf das *esse rei vel ad bene esse*⁵; sowohl diese Potenz selbst als auch ihr Akt werden als natürlich bezeichnet.

Eine zweite Art von *potentia* dient der *reparatio* der Natur, wie z. B. bei einem Blinden, der wieder sehend wird; hier ist die Potenz wunderbar, der Akt jedoch natürlich.

Eine dritte Potenz schließlich wird von Gott verliehen, um einen Akt, der über die Natur hinausgeht, zu realisieren, wie z. B. die Jungfrauengeburt; in diesem Falle sind Akt und Potenz wunderbar. Von hier ist nun die Frage, ob die Auferstehung, die in der Wiedervereinigung von Leib und Seele besteht, wunderbar oder natürlich sei, neu aufzuwerfen und zu beantworten. Es strebt jedes Ding von Natur aus seine Vollendung an. Die Verbindung aber von Leib und Seele ist das je ihrer Natur Gemäße. Also erstreben beide von Natur die Auferstehung, d. h. diese ist ein natürlicher Vorgang.

In diesem Syllogismus sind zwei Momente, das materiale und das formale, supponiert, die zu unterscheiden dringend erforderlich

⁴ Ebd. fol. 96 ra.

⁵ Ebd. fol. 95 vb.

ist. In materialer Hinsicht trifft es durchaus zu, daß Leib und Seele von Natur aufeinander hingeordnet sind. Die *potentia materialis sive passiva* ist eine natürliche, nicht dagegen die *potentia formalis sive activa*⁶, denn weder im Leib noch in der Seele ist eine formale Ursache gelegen, welche die Wiederverbindung von beiden bewirken könnte. Es ist also die Auferstehung ein wunderbarer Vorgang.

Als eine Irrlehre, die man nicht übergehen dürfe, bezeichnet Wilhelm die These gewisser Philosophen, nach der die Auferstehung ein natürlicher Vorgang ist. Die bekämpfte Lehre hat sachlich nichts mit der formal gleichen These des Petrus von Capua und Petrus von Poitiers gemein, sie ist vielmehr nach Ursprung und Inhalt davon völlig verschieden. Die genannten Philosophen gehen davon aus, daß die Weltzeit in zwei sogenannte „große Jahre“ zerfällt. Bemessen wird ein solches großes Jahr nach der Bewegung der Gestirne: „appellatur autem magnus annus revolutio supercoelestium corporum a puncto in quo creata fuerunt ad iddem punctum quae non fit nisi in milibus annorum et cum terminatus erit primus magnus annus incipiet secundus“⁷. Alle Lebewesen, die jetzt in dem ersten großen Jahr leben, werden im zweiten in numerischer Identität wieder auftreten. Diese These steht nicht nur mit der gesamten Schrift in Widerspruch, sondern läßt sich auch sehr leicht mit rationalen Gründen widerlegen. Die am Ende des ersten großen Jahres Lebenden müßten nämlich die, welche am Anfang des zweiten sein werden, hervorbringen. Diese sind aber durch die erforderliche Identität mit dem ersten großen Jahr genau determiniert; es müßte dies also alles mit Notwendigkeit geschehen, wodurch jedoch jegliche Freiheit aufgegeben wäre, „quod est inconueniens omni rationi“⁸. Würde andererseits die Freiheit gewahrt werden, dann bestände die Möglichkeit, daß viele nicht wieder sein würden.

3. Die *veritas humanae naturae*

Weit ausholend und die einzelnen Versuche einer Antwort der Frühscholastik miteinbeziehend behandelt Wilhelm das Problem, *quid sit veritas humanae naturae*. Auch hier zeigt sich wieder sein Bemühen, die Begriffe und damit den Sachverhalt zu klären, die Fragen eindeutig zu stellen und von divergierenden Suppositionen zu befreien. So unterscheidet er, nachdem er das Problem von den verschiedensten Gesichtspunkten her angegangen hat, eine vierfache Weise, wie etwas *de veritate humanae naturae* sein kann:

⁶ Vgl. Aristoteles, *Metaph.* VIII, 1, ed. Bekker, II, 1045 b—1046 a.

⁷ Ed. Paris 1500 fol. 296 ra; vgl. Augustinus, *De civ. Dei*, lib. XII, cap 13—14.

⁸ Ebd.

Primo quantum ad esse.

Secundo ... quantum ad bonum et integrum esse.

Tertio ... quantum ad perfectionem.

Quarto ... quantum ad decentiam⁹.

Die Frage ist, welche von den genannten Möglichkeiten bei der Auferstehung realisiert werden müsse, damit die numerische Identität des Menschen gewahrt wird. Diese Frage bezieht sich selbstredend auf die Materie, denn in formaler Hinsicht ist die Identität des Menschen, und das ist das Entscheidende, durch die Identität der Seele, „*quae est forma et perfectio hominis*“¹⁰, gewährleistet.

Durch diese These von der Seele als dem die Identität des Menschen tragenden und garantierenden Prinzip hat Wilhelm die Einzelfragen der materialen Identität des Auferstehungsleibes, so sehr er sie noch diskutiert, im Ansatzpunkt bereits überwunden. Was nun die materiale Identität des Menschen angeht, so will unser Autor, wie überhaupt die ganze Frühscholastik, auch hinsichtlich der Leibesmaterie eine numerische Identität gewahrt wissen¹¹. Dazu sind die unter eins, zwei und vier genannten Modi, wie etwas *de veritate humanae naturae* sein kann, erforderlich. Es gehört dazu das, was zum Sein des Menschen schlechthin gehört, ohne welches er nicht existieren kann (1); weiterhin das, was zu seiner Integrität gehört; er könnte zwar auch so existieren, *sed non habet bonum et integrum esse* (2); und schließlich ist erfordert, was zu seiner Schönheit beiträgt (4).

Im dritten Punkt, *quantum ad perfectionem*, geht es um das seit der Anselmschule immer wieder diskutierte und verschieden gelöste Problem, wie die Nahrung hinsichtlich der *veritas humanae naturae* zu beurteilen sei. Unser Summist schließt sich der Meinung an, welche die Speise zwar in die *veritas humanae naturae* verwandelt werden läßt, zugleich schließt er aber diesen Modus der *veritas humanae naturae* von der Auferstehung aus.

4. Die Ursache der Auferstehung

Der christologische Bezug, in dem die Auferstehung des Leibes steht — implicite hat ihn Wilhelm schon durch die Charakterisierung der Auferstehung als *effectus sacramentorum* zum Ausdruck

⁹ Ebd. 296 rb—va.

¹⁰ Ebd. 296 rb; vgl. hierzu oben Teil 1 S. 144 f.

¹¹ Ebd. 296 vb: Ex pulveribus in quos resolutum est corpus humanum restaurabitur in resurrectione et non ex pulveribus corporis Petri restaurabitur corpus Pauli, sed ex pulveribus corporis Petri precise restaurabitur corpus Petri ut sit idem corpus numero quod prius fuit.

gebracht — wird von ihm noch einmal eigens zur Frage gestellt: „qualiter resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis“¹². Unmittelbar mit dieser Frage zusammenhängend ist die, ob die Auferstehung nicht ein notwendiger Vorgang sei und damit, wenn wir ihre Ursachen kennen, nicht mehr Objekt des Glaubens, sondern des Wissens wäre.

Diese Gedanken, die Wilhelm hauptsächlich von dem Wort des Apostels: *si Christus resurrexit nos omnes resurgemus*, ausgehend entwickelt, werden wiederum unter das Gesetz seines streng distinguierenden Geistes genommen.

In dem genannten Satz des Paulus ist neben dem Vergleich, in dem durch die Ähnlichkeit hinsichtlich der Gnade die Auferstehung der Heiligen bewiesen wird, eine *duplex causa motiva* zum Ausdruck gebracht. Die Auferstehung Christi ist in Richtung auf die Freiheit des Vaters Motivursache, uns Brüdern Christi an seiner Herrlichkeit Anteil zu geben. Für uns ist sie *causa motiva*, insofern in der Auferstehung Christi die ewige Herrlichkeit offenbar wurde, was uns bewegt, unsere Anstrengungen und unser Streben darauf auszurichten.

Gleichwohl ist die Auferstehung der Heiligen, die ja allgemein als wunderbar bezeichnet wurde, kein notwendiger Vorgang. Es ist nämlich eine zweifache Notwendigkeit zu unterscheiden: die *necessitas naturae* und die *necessitas iustitiae*.

Im Sinne der Natur ist es keineswegs notwendig, daß wir auferstehen werden, wohl aber nach der *necessitas iustitiae*. Trotzdem widerstreitet diese These nicht dem wunderbaren Charakter der Auferstehung, denn in Gott fallen Wille und Gerechtigkeit zusammen. Auch wenn wir wissen, daß Gott die Gerechtigkeit ist, so ist doch Objekt des Glaubens, daß diese Gerechtigkeit Ursache unserer Auferstehung ist.

Bei diesen Erörterungen Wilhelms fällt sofort die Einengung der Problemstellung und damit die Schwäche der Argumentation auf. Rein formal gesehen wird hier die Universalität der Auferstehung aufgegeben und auf die Heiligen beschränkt. Wilhelm weicht dem Problem, daß nämlich Christus Ursache auch für die Auferstehung

¹² Ebd. 297 ra; in der uns vorliegenden Druckausgabe sind die beiden ersten Fragen: *Qualiter resurrectio Christi sit causa nostre resurrectionis* und *Qualiter Christus probavit resurrectionem suam discipulis suis* des Kapitels *De resurrectione Christi* durcheinander gekommen. Die erste uns vor allem interessierende *Quaestio* bricht im ersten Argument (fol. 297 ra) ab und wird auf fol. 297 va mit dem zweiten Argument wieder aufgenommen und zu Ende geführt, während die zweite *Quaestio* unvollendet bleibt und in Bruchstücken unter ihrem eigenen Titel wieder erscheint.

der Verdammten und damit eines Übels sei, aus, was eine Verkürzung der katholischen Lehre zur Folge hat.

Dies ist jedoch nur im Zusammenhang dieser Problematik der Fall, an sich kennt und lehrt Wilhelm auch die Auferstehung der Verdammten¹³, ohne sie allerdings in ihrem christologischen Bezug näher zu explizieren.

5. Die Qualität des Auferstehungsleibes

Im Zusammenhang mit der Frage, ob es ein Beweis für die Auferstehung Christi war, daß er sich seinen Jüngern zeigte und von ihnen berührt werden konnte, kommt auch hier das Problem der Qualität des Auferstehungsleibes zur Sprache. Wilhelm erklärt dieses Phänomen nicht, wie es die Theologen vor ihm allgemein getan haben als ein Wunder, er ist vielmehr der Ansicht, daß die Subtilität und Palpabilität Proprietäten des Auferstehungsleibes sind: „Est enim palpabile per veritatem naturae et subtile per effectum spiritualis potentiae“¹⁴, und je nach dem Willen des Trägers diese oder jene Qualität realisiert werden kann.

Die Lehre von den *dotes* ist auch für die *Summa aurea* von Wicki¹⁵ behandelt und kann hier unberücksichtigt bleiben.

¹³ Ebd. fol. 303 rb: . . . duplex est pena damnatorum substantialis quae consistit in tristitia de carentia visionis dei et haec pena est ignis conscientiae de ista nihil minuitur per suffragia ecclesiae, sed de accidentali quae est ignis affligens corpus minuitur aliquid.

¹⁴ Ebd. fol. 297 rb.

¹⁵ *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit*, 40—42.

ZUSAMMENFASSUNG UND ÜBERBLICK

Das Material, das im Voraufgehenden durchgeprüft wurde, hat gezeigt, daß die Anthropologie der beginnenden Scholastik zu verschiedenartig ist und zu sehr eine Entwicklung darstellt, als daß man sie mit einem Stichwort charakterisieren könnte. Das Verständnis des Menschen stellt eine jener Kontroversfragen dar, die geklärt zu haben zu den großen Leistungen des fröhscholastischen Denkens zählt. Um das zu verdeutlichen, seien abschließend die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen kurz und schematisch zusammengestellt.

Die Lehre vom Ganztod des Menschen ist der gesamten Fröhscholastik fremd. Sie ist der Überzeugung, daß die Geistseele nach dem Tod des Menschen weiterlebt, und zwar nicht in erster Linie aus philosophischen Erwägungen, sondern auf Grund der Offenbarung. Gilbert von Porrée und mit ihm die meisten Theologen des 12. Jahrhunderts berufen sich ausschließlich auf die Offenbarung und lehnen eine philosophische Beweisbarkeit der Immortalität der Seele, da sie von Natur aus sterblich sei, ab. Aber auch jene Autoren, die philosophische Unsterblichkeitsbeweise führen, räumen dem Glauben den Vorrang vor der Vernunftkenntnis ein. Die Unsterblichkeit der Seele zählt zu den Offenbarungswahrheiten, an die der Christ glauben muß, wenn er gerettet werden will.

Die Frage nach dem Menschen selbst, dem Leib-Seele-Verhältnis und der Personalität hat keine übereinstimmende Beantwortung erfahren. Hugo von St. Viktor, die *Summa sententiarum*, Robertus Pullus und Robert von Melun sind in dieser Frage die Vertreter einer extrem „platonistischen“ Position und sehen in der Seele, der allein das Personsein zukommt, den eigentlichen Menschen. Das Verhältnis von Leib und Seele ist das einer äußeren, akzidentellen Apposition. Auf doktrinärer Ebene erfährt dieses Verständnis freilich eine gewisse Korrektur durch das Festhalten an der Auferstehung des Leibes.

Von den genannten Autoren aufs heftigste bekämpft, vertreten Gilbert von Porrée und seine Schüler die Ansicht, daß der Mensch in seiner Personhaftigkeit wesentlich durch Leib und Seele konstituiert wird. Im Tod wird nicht der Mensch von der Last des Leibes befreit, um in seinem eigentlichen Sein weiterzuexistieren. Die Trennung von Leib und Seele bedeutet vielmehr das Ende des Menschen als Mensch. Die diese Zerstörung überdauernde Geistseele lebt in einem Zustand, der ihrem Wesen keineswegs entspricht, denn den Körper zu beleben und mit diesem verbunden zu sein, ist eine Funktion ihres Seins. Die Seele ist nicht nur Geist, sondern

wesentlich Seele, insofern ihr Sein ein auf den Körper Hingeordnet-sein ist. Auch die *anima separata* existiert in dieser wesentlichen Bezogenheit, und zwar nicht auf die Materie allgemein, sondern auf ihren numerisch identischen Leib. Von hier erhält die Auferstehung eine zentrale Bedeutung, indem sie nicht mehr allein als Auferstehung des Leibes, sondern als Auferstehung des Menschen verstanden wird. Die Rückerstattung des Leibes ist nicht ein Vorgang, durch den dem bereits verherrlichten, der *visio* teilhaftigen „Menschen“ äußerlich etwas hinzugefügt würde, was für den Akt der Seligkeit ohne Valenz wäre; in der *resurrectio* beginnt der durch den Tod zerstörte Mensch aufs neue als Mensch zu sein und schaut nun in seiner integralen Natur Gott. Man kann also nicht fragen, was dem Menschen noch fehlen könne, der in der *visio beatifica* lebt, denn die Geistseele ist nicht identisch mit dem Menschen, sondern ein diesen konstituierender Teil. Das Problem ist vielmehr, wie sich diese grundlegende Wandlung des Subjekts auf Qualität und Intensität des Aktes der *visio* auswirkt. Obwohl sich diese Fragestellung ganz klar abzeichnet, wird eine Beantwortung von diesen Prämissen her nicht durchgeführt. In konsequenter Weiterführung dieses Menschenverständnisses, nach dem die Auferstehung sowohl nach der ontologischen wie der funktionellen Ordnung gefordert wird, hat sich das Problem: *Utrum resurrectio sit naturalis an miraculosa* entwickelt. Man hat die Einheit des Menschen so intensiv verstanden, daß man fragen konnte, ob die Auferstehung, nachdem die Immortalität der Seele durch die Offenbarung gesichert ist, nicht ein natürlicher Vorgang sei. Da aber weder dem Leib noch der Seele die Kraft gegeben ist, das ihnen eingeschaffene Verlangen zueinander zu realisieren, wird die Antwort dahingehend differenziert, daß man die *potentia passiva* der Auferstehung als natürlich, die *potentia activa* hingegen als übernatürlich ansieht.

Zwischen Hugo und Gilbert nehmen Abaelard und der Lombarde und ihr engerer Schülerkreis eine mittlere Position ein. Sie sehen das Zusammen von Leib und Seele intensiver als Hugo und sprechen der Seele, solange sie mit dem Leib vereint ist, das Personsein ab, kommen aber doch nicht zu einem so ganzheitlichen Verständnis des Menschen wie die Porretaner. Aufs ganze gesehen stehen sie jedoch diesen näher als dem extremen spiritualistischen Dualismus Hugos.

Wenn diese Ergebnisse von der üblichen Beurteilung der Früh-scholastik wesentlich abweichen, so hat das seinen Grund hauptsächlich in einer illegitimen Verallgemeinerung der Ansichten Hugos von St. Viktor. Wenngleich Hugo einer der universellsten Denker des 12. Jahrhunderts ist, so hat unsere Untersuchung gezeigt, daß

es trotzdem nicht statthaft ist, ihn als Repräsentanten der Frühscholastik insgesamt anzusprechen¹. Neben den bereits im Druck vorliegenden Quellen waren es insbesondere die ungedruckten Summen der zweiten Hälfte des 12. und des beginnenden 13. Jahrhunderts, die bestätigten, daß Gilbert und seine Schule nicht als Außenseiter dastehen, sondern sich, was unsere gesamte Problematik angeht, durchgesetzt haben, während Hugo mit seiner Anthropologie ohne größeren Einfluß geblieben ist.

Vergleicht man das Erbe, das die Frühscholastik angetreten hat, mit dem, was sie ihrerseits der Hochscholastik darreichen konnte, so zeigt sich eine tiefgreifende Wandlung. Nicht Thomas von Aquin war es, der als erster eine neue Anthropologie entwarf² — so sehr er die Einzelprobleme weiterentwickelte —, der Prozeß der Überwindung des Neuplatonismus in der Anthropologie geht vielmehr in der Frühscholastik vor sich und manifestiert sich in der Auseinandersetzung zwischen Gilbert und Hugo. Mit der formalen Annahme der aristotelischen Definition der Seele als *forma corporis* durch Wilhelm von Auxerre ist diese Entwicklung im wesentlichen abgeschlossen. Neben dem aristotelischen Einfluß über Boethius³ war dieser Vorgang zunächst von immanent-theologischen Impulsen getragen und wurde von der Mitte des 12. Jahrhunderts an durch die Neuentdeckung der Werke des Stagiriten⁴ stark gefördert.

Es ging jedoch diesen Theologen nie um eine Metaphysik des Menschen im strengen Sinne; diese wurde immer von der Theologie her und auf die Theologie hin überschritten, so daß auch dieser neue Entwurf des Menschenverständnisses primär eine theologische Anthropologie darstellt.

¹ Vgl. etwa M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, Münster 1893, 13; Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor*, 79; und in jüngster Zeit H. R. Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt*. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor, 45: „Die Anthropologie des Hugo von St. Viktor ist, wie die gesamte Anthropologie der Frühscholastik, im wesentlichen die des neuplatonischen Augustinismus.“ Vgl. auch: S. 47; 48 f.; 52; 149.

² Durch die Beurteilung der Frühscholastik von der Position Hugos aus kommt Schlette zur gegenteiligen Ansicht, a. a. O. 48 f.

³ Vgl. hierzu: M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, 149—160; F. van Steenberghen, *Aristotle in the West*, 24.

⁴ Vgl. Cl. Baeumker, *Zur Rezeption des Aristoteles im lateinischen Mittelalter*, in: PhJ XXVII (1914) 478—487; M. Grabmann, *Aristoteles im zwölften Jahrhundert*, in: MS 12 (1950) 123—162; A. J. Macdonald, *Authority and reason in the early Middle Ages*, London 1933, 125; F. van Steenberghen, a. a. O., 35; 115. Der Einfluß des Dominicus Gundissalinus und damit aristotelischen Gedankengutes auf Robert von Melun wurde von uns nicht berücksichtigt, da U. Horst in Kürze hierüber eine Untersuchung vorlegen wird.

So ist die Frühscholastik nicht so sehr die Hochzeit des neuplatonischen Augustinismus, wenngleich er als Denkschema dominant ist, als vielmehr die Periode der abendländischen Geistesgeschichte, in der dieser von theologischen Voraussetzungen her überwunden wurde. Das ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob damit die neuplatonisch-augustinische Tradition eliminiert wäre. Auch für das 13. Jahrhundert ist sie von großer Bedeutung.

Durch die Aristotelesrezeption wurden jedoch der Theologie neue und für viele Probleme brauchbarere Kategorien in die Hand gegeben, welche die Struktur der Hochscholastik weitgehend bestimmten.

VERZEICHNIS DER HANDSCHRIFTEN

Kursive Zahlen verweisen auf die Wiedergabe längerer Texte.

- Bamberg, Staatsbibliothek,
Cod. Patr. 136 (Q VI 50): 51; 52—55; 187—193.
- Brügge, Bibliothèque de la ville,
Cod. 191: 86—102; 103—110; 113; 164.
220: 139—142; 225—236.
- Cambridge, S. John's College,
Cod. 57: 133.
- Erlangen, Universitätsbibliothek,
Cod. 260: 137f.; 215; 221ff.
- München, Staatsbibliothek,
Clm 6985: 118; 197.
7622: 64 f.; 68; 168.
9546: 197; 198 ff.
12 668: 9 f.; 12.
14 506: 154.
14 508: 123—126; 128; 202—207.
16 086: 10; 153.
18 918: 21; 24.
19 134 a: 60 ff.
22 288: 167; 172.
23 440: 12 f.
Cod. sim. 168: 60 ff.
- Neapel, Biblioteca Nazionale,
Cod. VII C 14: 64—68; 167.
- Paris, Bibliothèque Nationale,
Cod. 3114 A: 26—29; 174.
3143: 139—142; 225—236.
14 423: 67.
14 526: 43; 44—48; 49 f.; 118 ff.;
121; 137; 177—186; 197.
14 556: 43, 44—48; 49 f.; 133;
134 ff.; 138; 177—186; 215—219.
14 886: 26—30; 174.
15 747: 139.
16 385: 137.
- Paris, Bibliothèque de l'Arsenal,
Cod. 519: 29 f.
- Paris, Bibliothèque Mazarine,
Cod. 709: 31 f.; 174.
- Salzburg, Benediktinerst. St. Peter,
Cod. a XI 7: 215.
- Todi: Biblioteca Comunale,
Cod. 71: 118 ff.
- Troyes, Bibliothèque municipale,
Cod. 626: 171.
- Citta del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana,
Codices Vaticani latini,
Cod. Vat. lat. 1175: 31.
10 754: 129; 130 ff.; 133.
209—213.
Codices Reginenses,
Cod. Reg. lat. 411: 209; 214.
- Wien, Nationalbibliothek,
Cod. 1290: 148—151.

NAMENVERZEICHNIS

- Abaelard: 5; 58—62; 63; 67; 84; 117; 128; 132; 247.
- Alanus von Lille: 32—43; 44; 48; 50; 51; 56; 174 ff.
- Alcuin: 12; 13.
- Alfarabi: 36.
- Althaus P.: 1.
- Anciaux P.: 139.
- Anders F.: 85; 114; 115; 116; 117.
- Anonymus: 51—57; 129—133; 187—196; 198—202; 209—214.
- Anselm von Canterbury: 3; 156.
- Anselm von Laon: 2; 5; 6—15; 58; 148—155.
- Antl L.: 133; 139.
- Aristoteles: 21; 39; 41; 129; 143; 167; 173; 242; 248.
- Augustinus: 2; 56; 65; 66; 70; 79; 121; 136; 144; 153; 158; 162; 164; 165; 166; 194; 208; 242; 248.
- Baeumker Cl.: 2; 36; 248.
- Balić C.: 175.
- Baltzer O.: 165.

- Bandinus: 64—68; 167.
 Bardenhewer O.: 36.
 Baron R.: 75.
 Barth K.: 1.
 Bauerreiß R.: 155.
 Baumgartner M.: 22; 35; 36; 39; 41; 247.
 Beda Venerabilis: 151; 153; 162.
 Bekker J.: 167; 173; 242.
 Bendfeld B.: 39.
 Bliemetzrieder F.: 6; 9; 10; 11; 12; 13; 85; 154; 155.
 Boethius: 15; 16; 22; 42; 56; 67; 73; 79; 114; 115; 122; 128; 137; 145; 248.
 Bossuat R.: 32.
 Büchner F.: 1.
 Bultmann R.: 1.
 Buttmer Ch. H.: 77; 78; 80.

 Cavalléra F.: 165.
 Chalcidius: 21; 30; 37; 117; 129; 145.
 Chenu M. D.: 2.
 Cicero: 37.
 Cloes H.: 58.
 Corbett J. A.: 198.
 Cottiaux J.: 58.
 Courson R.: 139.
 Courtney F.: 81—84; 160.
 Cullmann O.: 1.

 Denifle H.: 60 f.
 Dinkler E.: 2.
 Dulong M.: 25; 69.

 Elert W.: 1.
 Endres J.: 155 ff.
 Espenberger J. N.: 24.
 Eynde D. van den: 31; 43; 51; 75; 118; 166; 238.

 Fries A.: 120; 143.

 Gammersbach S.: 15 f.
 Gandillac M. de: 2.
 Gandulphus von Bologna: 64—67; 130.
 Garvin J. N.: 25; 69; 198.
 Gaufried von Poitiers: 139—142; 225—238.
 Gerhard von Cremona: 36.
 Geyer B.: 20; 24.
 Ghellinck J. de: 51; 63; 155.
 Gietl A. M.: 60 ff.

 Gilbert von Porrée: 4 f.; 15—24; 25; 29; 30; 34; 40; 50; 56; 60; 67; 78; 81—84; 107; 115 ff.; 126; 171; 201; 246 ff.
 Gilson E.: 2; 17; 32; 58.
 Glorieux P.: 33; 48.
 Goldbrunner J.: 3.
 Grabmann M.: 3; 6; 8; 12; 15; 21; 25; 32; 43; 58; 60; 61; 63; 69; 75; 84; 85; 118; 122; 123; 133; 148; 155; 248.
 Gregor der Große: 158.
 Gründel J.: 31; 143; 214.
 Guido von Orchelles: 225; 238 f.
 Gundissalinus: 248.

 Haring N. M.: 6; 15 ff.; 20; 22; 24.
 Hermann: 60; 62.
 Hieronymus: 166.
 Hirschberger J.: 2.
 Hödl L.: 8 f.; 21; 25; 31 f.; 58; 63 f.; 69; 138 f.; 143; 148; 198; 215; 220; 225; 239.
 Honorius von Autun: 155 ff.; 165.
 Horst U.: 85; 248.
 Hugo von St. Viktor: 5; 40; 51; 61; 63; 66 f.; 74; 75—82; 84 f.; 115; 117; 121; 158 ff.; 165 f.; 246 ff.

 Johannes Scotus Eriugena: 156 f.
 Julian von Toledo: 166.

 Kennedy V. L.: 238.
 Klubansky R.: 2.
 Koch J.: 2.
 Köster H.: 75 f.; 79 f.
 Kübel W.: 158; 161; 166; 176.

 Lacombe G.: 51; 118; 133; 215; 220.
 Lage G. R. de: 32.
 Landgraf A. M.: 6; 8 f.; 14 f.; 20; 23; 25; 31 f.; 43; 51; 58; 60—65; 67 ff.; 75; 82—85; 117 f.; 122; 129 f.; 132 f.; 136; 138 f.; 143; 148; 155; 167; 220; 225.
 Lasić D.: 75 f.; 79.
 Lefèvre G.: 6; 10 ff.; 14.
 Lefèvre Y.: 155 ff.
 Lottin O.: 7—11; 13 ff.; 25; 32; 51; 64 f.; 150; 152; 154.

 Mac Donald A. J.: 58; 248.
 Mager A.: 41.

- Martin R.: 85; 88; 109; 111; 113 f.; 163.
 Martineau R. M.: 143.
 Martinus Magister: 43—50; 51; 176—187.
 Moore Ph. S.: 25; 48; 69.
 Mühlen H.: 4; 22.
 Nikolaus von Amiens: 175.
 Odo von Ourscamp: 69.
 Omnebene: 60 ff.
 Ostlender H.: 60 ff.; 68.
 Ostler H.: 75 ff.; 79; 81 f.; 247.
 Ott L.: 75; 158.
 Ottaviano C.: 143.
 Papias: 22.
 Patsch H. R.: 116.
 Pelster F.: 15; 82; 85.
 Petrement S.: 2.
 Petrus Cantor: 139.
 Petrus von Capua: 122—129; 130; 128; 137; 165 ff.; 169; 172; 197; 247.
 Petrus Lombardus: 5; 63—68; 69; 84; 128; 137; 165 ff.; 169; 172; 197; 247.
 Petrus von Poitiers: 44; 48; 69—74; 123; 130; 169 f.; 171; 176; 186; 196 f.; 242.
 Plato: 1 f.; 19; 21; 29; 37; 39; 56; 108; 195; 248.
 Platzeck E. W.: 21.
 Poppenberg E.: 75; 80.
 Praepositinus: 118—122; 130; 144; 197; 239.
 Proclus: 36.
 Ps.-Poitiers-Glosse: 36; 64; 66 ff.; 130; 167.
 Radulfus Ardens: 25; 31 f.; 51; 171; 174.
 Rheinwald F. H.: 60.
 Richard von St. Viktor: 22; 82.
 Robert Courson: 225; 239.
 Robert von Melun: 5; 84—118; 121; 163 f.; 246; 248.
 Robertus Pullus: 5; 82 ff.; 158; 160—163; 165 f.; 246.
 Rohde E.: 39.
 Rolandus Bandinelli: 60 ff.
 Rooth E.: 155.
 Rousset P.: 155.
 Rüsche Fr.: 41.
 Sanford E. M.: 155.
 Schlette H. R.: 75; 80; 247 f.
 Schmaus M.: 1; 25; 29 ff.
 Schmidt M. A.: 15.
 Schmitt F. S.: 3.
 Schneider A.: 21; 42.
 Schneider J.: 69.
 Schurr V.: 22.
 Schwarz R.: 3.
 Siebeck H.: 41.
 Simon von Tournai: 25—30; 35; 40; 42; 44; 48; 50; 130; 171—174; 176; 186; 214; 231.
 Smalley B.: 215.
 Spettmann H.: 41.
 Staudenmeier F. A.: 9.
 Steenberghen F. van: 2; 21; 36; 143; 248.
 Stegmüller Fr.: 7; 9; 10 f.; 64; 118.
 Stephan Langton: 51; 133—138; 139; 142; 202; 214; 215—220; 238 f.
 Stöckel A.: 17.
 Strake J.: 143.
 Strucker A.: 9.
 Switalski B. W.: 21.
 Tertullian: 107.
 Thielicke H.: 1.
 Thomas von Aquin: 24; 21; 248.
 Udo: 64 f.; 68; 167 f.
 Verbeke G.: 3; 41.
 Vicaire P. H.: 17; 36.
 Virgil: 37.
 Walter J. de: 64—68.
 Warichez J.: 25—29; 31; 48; 171 f.
 Weisweiler H.: 7; 10 ff.; 20; 75; 154; 158; 167.
 Wicki N.: 31; 51; 148; 155; 158; 164 ff.; 171; 174; 187; 245.
 Wilhelm von Auxerre: 2; 143—146; 239—245; 248.
 Wilhelm von Champeaux: 5; 6—15; 58; 148—155.
 Williams M. E.: 15; 22.
 Wilmart A.: 7.
 Wolff P.: 75.
 Wörter F.: 3.
 Wrobel J.: 21; 37.